RITO ROMANO RECONSTRUÍDO

de

Massimo Valeriano Frisari

Manual de ritualística pública e privada reconstruída, onde elementos de outras culturas semelhantes (por motivos de continuidade, preservação, arcaísmos universais) ajudam a preencher o vazio que as fontes disponíveis não conseguem ou não podem preencher. Há numerosas afinidades e compatibilidades com ritos de religiões politeístas e animistas análogas, cuja integração no culto romano não afeta a espinha dorsal baseada em fontes documentadas e evidências arqueológicas; o que é adotado constitui um enriquecimento destinado a completar o que já existe e que não compromete a tradição etrusco-romana nem altera sua essência mais profunda.

Introdução

Por muito tempo a busca por uma espiritualidade pura e universal levou-me para longe do Culto Romano; eu precisava de mais, de algo que me colocasse verdadeiramente em contacto com um mundo mais vasto, que não se limitasse a uma região geográfica ou histórica circunscrita, por mais grandiosa que fosse. A ideia de uma "religião identitária" fundada num preciso grupo étnico/nacional (que é, em substância, o conceito na base do neopaganismo) já não respondia às minhas exigências. Eu evoluíra, tanto espiritualmente como enquanto ser humano. Comecei a olhar à volta; não esperava nada, mas foi precisamente neste vaguear que pude notar detalhes que antes ignorava, porque estava demasiado concentrado em Roma: vi que certas culturas têm em comum muito mais do que se pensa, almas separadas desde o nascimento. Assim, comecei a juntar as peças, a escavar, cada vez mais fundo, até descobrir as raízes; e foram essas raízes que me trouxeram de volta a Roma, mas de outro ponto de vista. Apercebi-me de que os Etruscos tinham muito a contar, tanto sobre as origens da espiritualidade romana como sobre os seus contactos com as populações nativas perdidas do Mediterrâneo, das quais os Etruscos eram a última testemunha. Falo de um substrato

primitivo que ligava uma margem à outra deste mar, influenciando as civilizações que floresceram posteriormente, com elementos mitológicos e rituais reconhecíveis. Os Etruscos, depois, transmitiram esse património a Roma, que podemos ver melhor na sua religiosidade mais primigénia, a do Culto dos Antepassados, do *timor sacro*, que venerava as florestas sombrias e respeitava as fontes misteriosas. Redescobre-se assim uma espiritualidade animista, onde não há templos suntuosos, edifícios em alvenaria e colunas de mármore, mas espaços sagrados frugais, recintos a céu aberto construídos em torno das árvores. Para citar Plínio (*Naturalis Historia* XII, 3): "não adoramos as estátuas resplandecentes em ouro e marfim mais do que os bosques, e neles os próprios silêncios". Regressa-se a uma dimensão natural, arcaica, e é precisamente este arcaicismo que permite conectar-nos com culturas e religiões semelhantes que, por tenacidade ou simples isolamento, conseguiram manter-se puras, aparecendo-nos mais familiares do que nunca. Explorando as fórmulas xintoístas, a severidade védica e as danças rítmicas africanas e dos nativos americanos, compreendi que existe um fio subterrâneo que une povos muito distantes no espaço e no tempo, vestígios de uma memória ancestral comum que nos explica como as distâncias são somente artificiais. Todas as fés convergem num único arquétipo, mergulham as raízes no mesmo sulco, uma marca no terreno deixada pelo primeiro homem que abandonou a África para iniciar a sua aventura pelo mundo, dividindo-se nas civilizações que por milénios preferiram combater-se. Mas não tem de acabar assim: se regarmos esse sulco crescerá algo de belo. Aqui, graças a estes elementos interculturais, consegui tornar a *Religio Romana* antiga mais viva do que nunca, sem desfigurar a sua alma; pelo contrário, reconduzi-a ao ponto de partida, àquele sentimento autêntico e primitivo que reuniu os pastores dos Sete Montes em torno de um carvalho sagrado no cimo do Capitólio. Esse foi o primeiro templo de Roma. Nestes páginas, a religião romana revela-se não como um eco distante de um passado perdido, mas como um reflexo vivo de uma humanidade que, através de ritos e símbolos, sempre procurou

dialogar com o divino. A veneração das árvores, os recintos sagrados, as oferendas de incenso e bolos, estas não são relíquias da Antiguidade: são fragmentos de uma língua universal, falada por povos distantes mas unidos por um comum desejo de conexão e transcendência. Redescobrir estes elementos partilhados, integrando-os numa ritualística que não altera mas completa, não significa apenas compreender melhor a espiritualidade romana e etrusca, mas também reconhecer que algo desse sulco ainda pode germinar, aproximando culturas e fés num diálogo fecundo. Que este manual seja um passo em direção a esse diálogo, um convite a cultivar juntos o que nos une, sob a sombra de um carvalho sagrado, onde quer que ele cresça.

Sobre a religião romana

Embora este trabalho esteja destinado a quem já está familiarizado com o Culto Romano, farei um breve preâmbulo para explicar os seus conceitos básicos. Comecemos, pois, a falar imediatamente do tema principal: o rito. Rituais e cerimónias eram uma parte central na vida de um romano; o conceito de laicidade era-lhe estranho e a religião fundia-se com todos os aspectos da sua quotidianidade, tanto no público como no privado. O rito era uma prática cultural crucial que, segundo os Romanos, permitia estipular uma espécie de contrato, de pacto, entre a comunidade humana e as divindades, um acordo que se alimentava e renovava na continuidade. Através do rito doa-se algo aos Deuses (sacrifícios, votos, ofertas) para receber em troca proteção, prosperidade e estabilidade; é uma troca equitativa que se pode sintetizar na fórmula **do ut des** (dou para que tu me dês), uma regra que nos explica quanto o direito era importante para os Romanos, mas também como as divindades eram tratadas como sujeitos jurídicos com os quais os humanos podem iniciar relações contratuais em que ambas as partes devem beneficiar. Isto porque os Romanos concebiam o culto não como um ato de fé interior ou devoção desinteressada, mas como uma troca recíproca, e este mecanismo garantia a manutenção desse pacto chamado **Pax Deorum** (a Paz com os Deuses), ou seja, o equilíbrio harmónico que assegurava o bem-estar da comunidade. Já daqui se entende quanto o grupo era mais importante do que o indivíduo; não é que o indivíduo não tivesse um papel —pelo contrário, Roma lançou as bases do direito privado—, mas o ênfase no bem-estar coletivo, na **Res Publica**, sublinha como o culto era mais um ato público e comunitário do que individual; mesmo no rito privado o pacto envolvia toda a família ou clã, nunca um só indivíduo. Cícero vai mais longe e em *De Legibus* II, 30 afirma que o culto privado não pode ser plenamente praticado sem o apoio e o controlo de funcionários públicos, porque todos os ritos, mesmo privados, são válidos só se inseridos no quadro dos **Sacra Publica**, que devem ser

orientados para a manutenção do bem-estar de toda a comunidade. No entanto, práticas devocionais individuais eram amplamente praticadas; os **ex voto** são o exemplo mais conhecido e documentado, mas isto não contradizia o papel do culto coletivo; pelo contrário, tais práticas não só eram toleradas como encorajadas e perfeitamente integradas no sistema religioso romano, desde que não contrastassem com os *Sacra Publica* e, idealmente, contribuíssem para a *Pax Deorum* geral. Quando a devoção individual se converte em isolamento e egoísmo aí é que se torna o pior dos males: ainda Cícero (*De Natura Deorum* II, 72) diz explicitamente que quem reza só por si mesmo, seguindo só interesses ou medos individuais, cai na categoria da **superstição**, pois a verdadeira religião (do latim *relegĕre*, recolher, ligar) é o que une todos no interesse coletivo, portanto a superstição deve ser afastada da religião. Hoje redescobrir a *Religio Romana* significa evitar tanto a superstição individual como as reconstruções ideológicas, voltando em vez disso a uma relação pragmática, comunitária e respeitosa com o mundo divino e natural.

Os ritos, mesmo quando são privados ou dizem respeito a um só indivíduo, devem ter sempre em mente um bem maior, seja a comunidade, o nosso país, a família ou mesmo toda a humanidade. Os Deuses estão em toda a parte, habitam em cada lugar, em cada árvore; seria um crime pretender a exclusiva sobre estas forças vitais que estão enraizadas no mundo mesmo, e às quais nós mesmos estamos conectados. No entanto, não basta o rito em si para manter a Paz com os Deuses: trata-se de um **acordo frágil** que pode ser quebrado pelos nossos erros, voluntários ou involuntários que sejam, por isso cada função, cada gesto individual, precisa cuidado, atenção e precisão. Até um acento pronunciado mal pode comprometer a validade do rito. Este manual quer ser um guia precisamente para evitar cometer tais erros e ajudar-vos a restaurar essa relação com o mundo natural e divino, segundo o uso romano.

O rito romano requer algum tipo de vestuário particular? Este é um

tema que se discute frequentemente em âmbitos recreativos e neopagãos, com erros grosseiros e interpretações infundadas que é preciso resolver. Os Romanos, mesmo durante as funções sacras, vestiam a mesma roupa de todos os dias, com óbvias diferenças segundo o rango social: pontífices e magistrados são representados com os típicos calçados patrícios, não porque tivessem um papel ritual mas por simples símbolo de status. Também a toga, o orgulho de todo cidadão livre, era a de todos os dias, mas neste caso a sua presença podia ser funcional ao rito; de facto, durante o ato é norma **cobrir a cabeça** (exceto para divindades ctónicas, agrícolas ou estrangeiras), e fazia-se puxando uma dobra do manto. Portanto, não era a toga em si um indumento sagrado, mas cobrir a cabeça o que tinha um papel e uma motivação ligada à liturgia, como separação visual e concentração ritual (veremos melhor mais adiante). Isto significa que não existia um "uniforme" religioso, e a vestimenta de quem oficiava diferia segundo o rango e o papel político. De que precisas para ritualizar? Concentração, respeito e um véu sobre a cabeça (exceto nos casos que veremos); não precisas de uma toga nem de te vestires como um magistrado antigo, estás a rezar não estás a fazer recriação histórica, não é um espetáculo. A única coisa que me sinto de sugerir é vestir **cores** adequadas ao contexto, essas sim têm um significado, e os Romanos davam-lhes muita importância; assim as cores claras eram usadas na maioria das funções religiosas como símbolo de pureza, enquanto as cores escuras (preto, azul escuro) para ritos fúnebres.

Outra questão que ouço frequentemente sobre a vestimenta é a presença ou não de **nós**. Estes eram vistos como um vínculo (*vinculum*) que poderia limitar ou obstaculizar o fluxo do *Numen* (a força vital sagrada), mas tratava-se de uma proibição altamente **específica e contextual** que encontramos só entre as numerosas obrigações e tabus do *Flamen Dialis* e de algum outro flamine. Isto está conectado mais a uma ideia de liberdade ritual do que a uma condenação ou proibição dos nós. Os Romanos usavam nós (cintos,

laços) durante as funções religiosas; em particulares cerimónias militares e ritos fundacionais era norma vestir a toga segundo o modo do *cinctus Gabinus*, o que previa que o indumento fosse ligado e atado à volta da cintura. Portanto, a questão dos nós não era uma práxis universal mas uma proibição ligada só a poucos contextos específicos. Pelo contrário, em muitos outros casos, ligar e atar algo (altares, árvores, objetos sagrados) era um ato **positivo e devocional**, que não limitava ou aprisionava o *Numen*, mas servia para sinalizar e consagrar. Se os antigos sacerdotes e pontífices romanos usavam nós, cintos e laços, podeis fazê-lo também vós, a menos que queirais viver como um flamine, mas não vos aconselho. A propósito de flamínios, aconteceu-me, ao ler obras recreativas e *new age* a tema "romano", que usar sapatos seria uma espécie de obrigação ritual. Dizia a propósito dos flamínios porque estes, além da proibição de usar nós, não podiam também usar calçados, por isso acho estranho que quem interpreta o tabu dos nós para os flamínios como uma regra universal depois ordene usar sapatos, outra coisa que para os flamínios (ou pelo menos o flamine de Júpiter) estava expressamente proibida. Em resumo, como se fazem estas regras? Toma-se o que nos agrada e descarta-se o resto, ou interpreta-se segundo o que nos convém? O cinto não vai bem mas os laços dos sapatos sim? Se proíbes um pela questão dos "fluxos" então deves proibir também o outro. Mas na realidade não era assim, e os sacerdotes romanos usavam cintos, laços e sapatos **durante** os ritos. Plínio (*Nat. Hist.* XXVIII, 59) nos diz que os entrelaçamentos a evitar durante ritos e orações são os dos **dedos**, **braços** e das **pernas**, mas não especifica os motivos, limitando-se a citar o mito do nascimento de Hércules. Nenhum discurso sobre fluxos energéticos. Como disse antes, estes tabus e proibições eram extremamente específicos e contextuais, não eram regras universais; estes detalhes não devem ser extrapolados e estendidos a toda a ritualística romana. São erros que não só contaminam a religião mas **generalizam** algo que para os Antigos não era generalizado; interpretações semelhantes não encontram confirmação nas fontes e levam a paradoxos e contradições como

visto antes (cinto não mas sapatos sim). Em âmbito esotérico moderno, ligado sobretudo a certos **ambientes políticos e ideológicos**, tende-se a reinterpretar a religião antiga metendo regras e ideias que frequentemente e voluntariamente são desmentidas pelos próprios Romanos. Por exemplo, a obrigação de usar sapatos motiva-se com um isolamento do sacerdote, sobretudo da terra que de alguma maneira poderia contaminá-lo. Na realidade, se os flamínios não usavam calçados era precisamente para manter um contacto direto e perpétuo com a terra e as suas energias. Estas interpretações esotéricas alimentam a ideia de que as civilizações antigas fossem solares e olímpicas, hierárquicas e orientadas sempre ao céu e à exaltação da superioridade, por isso um verdadeiro "homem" não se contamina com a suja terra. Era exatamente o contrário. Os Romanos usavam sapatos durante os ritos (exceto casos que requeriam especificamente não os usar, como ritos fúnebres e agrícolas), não por uma função religiosa mas prática. Era uma necessidade não uma regra. Concluo o tema recordando que a religião romana deriva da etrusca, e em grande parte de imagens e estatuetas votivas etruscas, que mostram sacerdotes no ato de ritualizar, estes têm os **pés descalços**. Permito-me dizer que ritualizar com ou sem calçados, ou com ou sem nós, é uma escolha individual; qualquer decisão não comprometerá o rito.

Muitas vezes, ainda em ambientes recreativos, recomenda-se **abster-se** do sexo e de alguns alimentos (álcool, bebidas excitantes, carne vermelha) no dia ou nas horas que precedem um rito. Também neste caso estamos perante **proibições isoladas e limitadas** que são descontextualizadas e generalizadas. O único que alude explicitamente à necessidade de abster-se da carne de animais é Ovídio (*Fasti* IV, 657); nenhuma fonte antiga **prescreve jejuns ou proibições alimentares** sistemáticas em preparação para funções ordinárias; Plutarco (*Quaestiones Romanae* 109-112) enumera-nos os numerosos tabus, também alimentares, do *Flamen Dialis*, mas trata-se de vínculos permanentes a uma função sacerdotal específica,

não de normas válidas para todos. Sobre evitar as relações sexuais, pelo que sabemos valia só para as Vestais (voto de castidade), e ainda para alguns sacerdotes (flamines, *Rex Sacrorum*) em alguns contextos e dias específicos. Também aqui nenhuma regra geral transmitida pelas fontes, exceto ainda Ovídio (sempre em *Fasti* IV, 657) que indica abster-se de "uniões de Vénus" antes de um particular rito expiatório por parte de Numa. A confusão nasce provavelmente da influência de **práticas esotéricas e neopagãs** modernas, ou da projeção sobre Roma de costumes típicos dos cultos mistéricos (Eleusis, etc.) onde jejum e abstinência eram parte da preparação, e presumivelmente também de influências cristãs (o homem romano nunca viu a sexualidade como algo sacrílego ou contaminante). A única coisa que era requerida antes de um rito romano eram as **abluções, vestir roupa limpa e evitar contactos impuros** (luto, morte, sangue menstrual – cfr. Plínio o Velho, *Nat. Hist.* XXVIII, 78, mas quanto aos efeitos das menstruações fala mais como lenda popular do que como advertência religiosa); é deste modo que se mantinha puro antes de oferecer aos Deuses. Portanto não é necessário jejuar ou abster-se sexualmente antes de um rito romano ordinário. **As fontes antigas não o prescrevem**. Basta estar limpos, concentrados e respeitosos: a *pietas* está na intenção e na precisão, não no ascetismo. Mas se antes de um rito quiserdes comer com moderação (que deveria ser mais um hábito geral, coerente com a *frugalitas* romana, em vez de uma proibição religiosa) ou abster-vos de algumas atividades, ninguém vos pode impedir.

Uma costume muito difundida no moderno Culto Romano é a de **virar-se para a direita**, ou dar uma volta completa sobre si mesmos, ao final de um rito. Também neste caso sou obrigado a fazer precisões, de modo a fornecer-vos um quadro mais preciso e coerente com as fontes originais. Plutarco fala dele como uma prescrição de Numa (Vida de Numa 14.4-5): «e também o facto de que giram sobre si mesmos enquanto rezam […] alguns giram completamente sobre si mesmos, outros só o rosto. Alguns dizem

que Numa introduziu este costume porque queria que os fiéis, como o mundo é redondo e gira sobre si mesmo, imitassem o movimento do Universo na oração». A direção **para a direita** está confirmada por Plauto (*Curculio* 70) «*si Deos salutas, dextroversum censeo*» e o movimento rotatório é descrito ainda por Lívio (*A.U.C.* V, 21), executado por Camilo ao término de um voto durante a batalha de Veios. O gesto encontra, portanto, eco nas fontes, e ao que parece **sempre ao final** de um rito, oração ou voto. Plutarco interpreta-o em chave cosmológica grega e pitagórica, anacrónico para a época de Numa, mas este gesto poderia ter **origem etrusca**, onde o movimento para a esquerda (anti-horário) é o que traça os confins sagrados e fundacionais, de modo que o movimento para a direita (horário) cria a anulação. Não é por acaso, portanto, que o encontramos sempre como fecho ou saudação, como se o gesto servisse para "dissolver" ou interromper a comunicação com o sagrado. No entanto, parece uma **praxis ocasional**, reconhecida e comum, mas **não normativa**. Cícero, Varrão, Servio, autores que enumeram detalhes técnicos rituais, calam sobre este gesto, e os Romanos não deixavam nada sem dizer se isso invalidaria um rito, por isso sugiro-o como *sigillum* apotropaico facultativo. Outro gesto opcional mas igualmente popular, e sobreutilizado hoje, é a *adoratio*, ou seja, beijar-se a mão em sinal de homenagem e veneração espontânea para com as divindades. Visualmente evocativo, mas as fontes falam dele mais como uma saudação de passagem (quando se entra num templo ou se passa diante de um ícone sagrado) do que como um gesto codificado inserido na estrutura ritual. Se queremos falar de gestos rituais, Macróbio (*Sat*. III, 9.12) explica que as palmas da mão deveriam ser **erguidas** para o céu para as divindades superiores, **baixadas** para a terra para as ctónicas, e tocar-se o **peito** quando se recebe um voto.

Uma ampla parte do manual será dedicada à delimitação dos espaços sagrados. Os Romanos davam grande importância aos lugares e aos confins, sobretudo se deviam hospedar funções religiosas. Ao

contrário de certas interpretações modernas que imaginam o sacerdote "isolado metafisicamente" num vazio protegido de influências externas, os Romanos concebiam o espaço sagrado como algo **integrado no mundo**, não separado dele. Não existia a ideia de um "círculo mágico" rígido ou de uma barreira impenetrável traçada para cada rito: quando o rito ocorria num templo já consagrado (*aedes* ou *templum* permanente), o espaço era sagrado por definição e não requeria redelimitações. Mas fora dos templos – em casa, num campo, num bosque ou num lugar público – os Romanos **delimitavam frequentemente espaços sagrados temporários**, para concentrar o *Numen* divino e separar temporariamente o rito do profano. Nos **auspícios** ou nas assembleias públicas (*Comitia*), o áugure delimitava um *templum* temporal com fórmulas verbais (*effatio*) e o *lituus* (bastão curvo), observando o céu de um ponto elevado ou de uma tenda augural (*tabernaculum*). Varrão (*De Lingua Latina* VII, 2) descreve-o explicitamente: o espaço era definido com palavras precisas para tornar válidos os auspícios. Nos ritos agrários (como a lustratio campi descrita por Catão em *De Agri Cultura* 141), criava-se um confine sagrado com uma procissão circular à volta do terreno, levando vítimas sacrificiais (*Suovetaurilia*) para purificar e delimitar a área. Nos luci (bosques sagrados) ou à volta de árvores veneradas (como o *Ficus Ruminalis* aos pés do Palatino), o espaço era sacralizado naturalmente, frequentemente com ofertas ligadas aos ramos ou de novo procissões. Estes confins não eram "mágicos" ou arbitrários: serviam para focalizar a atenção, purificar e **convidar o divino**, mas permaneciam flexíveis e contextuais. Não isolavam o oficiante do mundo, mas conectavam-no melhor a ele.

Outro conceito que devo explicar, e que no curso deste prólogo nomeei frequentemente, é o **Numen**. Não um Deus mas uma **vontade divina**, não um ser personificado mas uma presença impersonal, uma **força ativa**, um **poder sagrado** que se manifesta de modo dinâmico e frequentemente fugaz. Vive e esconde-se em toda a

parte, podes reconhecê-lo com maior clareza nas fontes e na natureza selvagem. «*Lucus Numen inest*» dizia Ovídio (*Fasti* III, 296) diante de uma floresta escura e impenetrável, ou seja "aqui mora um *Numen*". O *Numen* não está separado dos Deuses mas representa o seu aspeto energético e impersonal, não é um Deus em si mesmo mas o **modo como o divino age no mundo**. É a manifestação daquelas forças que animam o Universo. Em síntese, o *Numen* representa esse sentido de sagrado imanente que os Romanos sentiam em toda a parte, um conceito crucial na espiritualidade romana onde ecos animistas e universais são evidentes, um mundo habitado por estas forças que é preciso respeitar e honrar com ritos precisos para não turbar a *Pax Deorum*.

No curso do livro destacar-se-á a relação entre humanos e natureza, e como esta não é um mero cenário mas o **principal espaço sagrado** dentro do qual se vive a religião. Os Deuses vivem na natureza, sobretudo na selvagem e incontaminada que suscita respeito e temor sagrado. Roma não afasta a natureza, convive com ela: a cidade fervilha de bosques sagrados, fontes e grutas, muitos templos têm jardins e árvores veneradas. Não existe separação, a natureza é **sacralizada e incorporada** no tecido urbano. As divindades manifestam-se na natureza e é através da natureza que o homem consegue entrar em contacto com elas. Cada árvore é um templo, o canto dos pássaros é a voz dos Deuses, cada animal selvagem poderia ser a manifestação de um *Numen*. Não é um discurso hippy ou sentimental, é exatamente como os Romanos, e os Etruscos antes deles, viviam o sagrado, o qual não pode existir longe ou sem a natureza. Redescobrir a *Religio Romana* significa principalmente **voltar à natureza**, respeitando-a e venerando-a, procurando modos em que a sociedade do futuro possa conviver com ela, precisamente como acontecia em Roma. Gostaria que fosse este o sentido deste manual: não se limitar a aprender fórmulas e ritos, mas **abrir-se novamente** a um mundo fervilhante de vida.

RITO PÚBLICO ROMANO RECONSTRUÍDO

Descrição do contexto e texto operativo do rito:

1. Preparação do lugar e dos oficiantes

Fontes: Ovídio, Fastos; Catão, *De Agri Cultura*; Macróbio, *Saturnália*; Cícero, *De Natura Deorum*.

O lugar (*templum* ou espaço consagrado) deve ser limpo física e espiritualmente.

Instrumentos:

- Braseiro (*focus*) e altar (*ara*).
- Água lustral (*aqua caduca*) tomada de fonte pura ou chuva.
- Pratos de bronze (*aera*), usados para som apotropaico.
- Incenso, farro, vinho ou focacce.
- Ramo de loureiro ou oliveira para aspersão.

Capite velato: para os Deuses superiores cobre-se a cabeça com a dobra da toga.

Não se cobre: para divindades ctónicas (Dite, Proserpina), Saturno (Macróbio, Sat. I, 8.2), e por vezes para divindades estrangeiras (*rito graecus*).

Analogias:

- **Xintoísmo**: os sacerdotes purificam a área com ramos de sakaki e água.
- **Ritos gregos**: uso de ramos de loureiro para purificação.
- **Índia védica**: preparação da área sacrificial com água e fogo, designação do vedi.

Não recitado, fase preparatória.

2. Lustração e purificação

- O oficiante asperge os quatro lados do lugar e o altar com água lustral.
- Queima-se incenso enquanto se tocam três vezes os pratos de bronze (*tintinnabulum* ou *aera*).
- Significado: tornar a área *mundus*, separada do profano.

Fontes: Ovídio, Fastos V, 441-444 (uso dos bronzes para afastar os Lemures).

Análogas:

- **Xintoísmo**: agitar o *ōnusa* (bastão com tiras de papel) e tocar sinos (suzu).
- **China antiga**: gongos e sinos para afastar espíritos nocivos.

Ablução do oficiante:

Latim proposto: "*Aqua fluens sordes abluat, labes eximat. Purus sum, puriter accedo.*"

Português: "A água corrente lava as impurezas, remove as manchas. Estou puro, acesso de modo puro."

Execução da ablução:

- Lavagem das mãos: "*aqua fluens sordes abluat, labes eximat.*" enquanto verte a água.
- Derramamento no rosto: "*purus sum, puriter accedo.*" enquanto a água escorre, completando a purificação.

As fontes antigas (Varrão, Lívio, Macróbio) confirmam a ablução ritual antes da cerimónia, mas não são relatadas fórmulas. Para a reconstrução baseei-me na reinterpretação e tradução para o latim de antigas orações purificatórias do *Harae no Kotoba*.

Comando de silêncio

Antes de iniciar, o oficiante ergue a mão direita (ou o lituus se presente) e proclama:

Favete linguis!

(Propiciai com a língua: mantende o silêncio sagrado, pronunciando apenas palavras faustas).

Esta fórmula, de origem etrusca e atestada nos rituais romanos, estabelece o **silentium** necessário para que nenhuma palavra infausta ou ruído profano interrompa a comunicação com o divino. Segundo o uso, o silêncio pode ser acompanhado por um som contínuo de *tibiae* para mascarar eventuais ruídos externos.

---

3. Abertura a Jano

Sempre no início, Jano abre o caminho aos Deuses: "em toda circunstância [...] estabeleceu-se que nos sacrifícios se invocasse em primeiro lugar Jano (Cícero, *De Natura Deorum* II, 67)".

Oração:

"*Ianus pater, primus Deorum, custos liminum, pandens et claudens, tibi primum precor, hoc thure obmovendo bonas preces offero, uti sis volens propitius in operibus nostris.*"

"Jano pai, primeiro dos Deuses, custódio das soleiras, que abres e fechas, a ti dirijo em primeiro lugar a oração; com este incenso ofereço boas súplicas, para que sejas benévolo e propício nas nossas obras."

Oferece-se o incenso.

"Iane pater, uti te thure obmovendo bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte vino inferio esto."

"Jano pai, como te ofereci este incenso com boas orações, assim aceita também este vinho derramado."

A oferta de vinho é realizada.

Fontes: oração reconstruída com base em Catão (*De Agri Cultura* 134) onde a Jano é oferecido *strue*, uma focaccia em camadas, mas nessa ocasião tem um papel central; aqui assume a sua veste canónica de abridor dos ritos (Ovídio, Fastos I, 65-288; Macróbio, Sat. I, 9.9; Cícero, *De Natura Deorum* II, 67), pelo que a oração foi adaptada a esta função e a focaccia substituída por incenso, ideal para uma oferta que visa atrair a atenção dos *Numina* antes da invocação da divindade principal. A fórmula original descreve o sacrifício de uma porca para a bênção do campo (rito agrícola), onde Jano é invocado em par com Júpiter. Nenhuma fonte (Ovídio, Cícero) diz que no início dos ritos além de Jano se deva invocar também Júpiter, conclui-se assim que se trata de uma particularidade dos rituais agrícolas transmitidos por Catão, onde Júpiter é requerido enquanto Deus da chuva e da fecundidade. Consequentemente, nesta versão reconstruída, para a oferta inicial foram usadas apenas as fórmulas dedicadas a Jano, sem Júpiter, cujas funções neste contexto não são necessárias. As referências à casa e à família foram alteradas para enfatizar o aspeto público e comunitário.

4. Homenagem aos Lares e aos Génios

- Colocados **antes** da divindade principal, como garantes do lugar e protetores da passagem ritual.
- Oferta: grãos de farro e incenso.

Motivo: nas religiões de estrutura arcaica honra-se primeiro as potências locais, depois a divindade hóspede.

Análogas:

- **Xintoísmo**: saudação aos *Ujigami* antes do *Kami* principal.
- **Chinesa tradicional**: oferta ao *Tudigong*, nume do lugar.

> "*Lares et Genii huius loci, vos precor ut hunc locum purum et tutum teneatis, et preces nostras ad Deos rite perducatis.”*

"Lares e Génios deste lugar, peço-vos que mantenhais puro e seguro este espaço, e que conduzais as nossas orações aos Deuses corretamente."

(Oração reconstruída, nenhuma fonte real mas mantém-se a coerência com a ritualística romana)

Sacrificium Dei: orações e ofertas à Divindade do rito

5. Datio (dazione sacra, dom principal, o ato de entrega)

- Oferece-se às divindades destinatárias do rito.
- Ofertas típicas: focacce condimentadas, dons substanciais.
- Posição: voltada para o ara/fogareiro; pés firmes, postura ereta. Não cruzar braços nem pernas.

Latim:

> "[Nomen dei], *te hoc fercto obmovendo bonas preces precor, uti sis volens propitius communitati atque Rei Publicae, mactus hoc ferto.*"

Português:

"[Nome da divindade], com esta oferta e com boas orações suplico-te, para que sejas benévolo e propício à comunidade e à Coisa Pública; sê acrescido por esta oferta."

Oferece-se a focaccia.

Fontes: Catão, *De Agri Cultura* 134. A fórmula original refere-se a Júpiter; aqui foi usada como base ritual padrão. O *ferctum* é outra focaccia sacrificial, mas de natureza mais complexa em relação ao *strue*; não é descrito por Catão, mas hipotetiza-se tratar-se de um pão recheado, talvez com mel, frutos secos ou outros ingredientes. Também aqui as bênçãos foram tornadas coletivas para enfatizar a natureza pública do rito, e foi adicionada a bênção pela Coisa Pública como aparece em Lívio, *Ad Urbe Condita* I, 20.

6. Auctio (de *augeo*, oferta que acresce)

- A oferta é mostrada ao céu e depois depositada no fogo ou sobre o ara.
- O sacerdote recita a fórmula de consagração.

Latim:

> "*Macte virtute esto,* [Nomen dei]*, hoc dono dato!*"

Português:

"Sê acrescido em poder, [Nome da divindade], com este dom oferecido!"

Fórmula reconstruída coerentemente com a estrutura ritualística romana baseada ainda em Catão, onde no seu rito esta parte antecipava a *immolatio*, o sacrifício de um animal. O *Cultus* reconstruído inspira-se nas leis do fundador da *Religio*, Numa Pompílio, pelo que não derramamos sangue mas vinho, leite, fruta ou farinha de farro salgada.

---

7. Piaculum

> Função: compensar erros involuntários, assegurando que o sacrifício seja mesmo assim aceite.

Fontes: Catão, *De Agri Cultura* 141-143.

Análogas:

- **Védico**: *prāyaścitta* de expiação.
- **Xintoísmo**: fórmulas de purificação *harai norito*.

> "*Dique Deaeque omnes, si quid vobis in illis donic meis neque satisfactum est, vobis hoc piaculum do dono dico.*"

"Deuses e Deusas todos, se em algum daqueles meus dons oferecidos a vós não houve satisfação, por isso vos ofereço, dou e dedico este piaculare."

A fórmula é inspirada em Catão, mas as partes que dizem respeito a sacrifícios de sangue foram substituídas.

---

8. Oferta de fecho a Vesta

- Função: selar o rito no fogo sagrado.
- Oferta: farro e sal lançados no braseiro (Ovídio, Fastos I, 335).

  "*Vesta mater, custos ignis aeterni, tibi hunc ritum committo; serva puritatem sacrificii.*"

"Vesta mãe, guardiã do fogo eterno, a ti confio este rito; conserva a pureza do sacrifício."

Oração proposta. As fontes antigas oferecem apenas indicações, insuficientes para reconstruir uma fórmula. Vesta fecha sempre o rito: "quanto a Vesta [...] é sempre a última a ser invocada e a receber sacrifícios (Cícero, *De Natura Deorum* II, 67)".

---

9. Sigillum ritus

O oficiante olha para a multidão e diz solenemente, despedindo os presentes:

“Rite factum est; illicet.”

O rito foi cumprido corretamente; podeis ir (a mesma fórmula **illicet** encerrava também as assembleias, do latim *ire licet* → é lícito ir, não uma fórmula ritual mas uma palavra de despedida).

10. Parte coletiva conclusiva

- Os presentes batem palmas **três ou nove vezes** (número ritual).
- Coro: *Bona fortuna sit!* (Boa Fortuna seja!)

Analogias:

- **Xintoísmo**: palmas rituais *kashiwade*.
- **Ritos africanos e chineses**: batida de mãos como selo espiritual.

---

11. Pós-ritual sagrado

- Ofertas pessoais no fogo.
- Eventual repetição de partes se se detetarem erros.

---

12. Parte festiva

- Música, danças, banquete (*convivium*) com alimentos oferecidos.

Análogas:

- **Panateneias**: banquete após procissão.
- **Matsuri**: comida partilhada entre comunidade e sacerdotes.

RITO PRIVADO ROMANO

forma reconstruída e comentada

Contexto: rito doméstico dirigido a uma divindade específica, executado pelo *paterfamilias* ou *materfamilias*, com a participação dos membros da *domus*.

Fontes principais: Catão (*De Agri Cultura*), Ovídio (*Fasti*), Plínio (*Naturalis Historia*), Macróbio (*Saturnalia*), Sérvio (*Ad Aeneid*), Cícero (*De Natura Deorum*).

1. Preparação preliminar (Purificatio et Praeparatio)

Objetivo: purificar o espaço e predispor-o à presença do sagrado.

- **Limpeza física** da área ritual (fogareiro ou larário) e disposição ordenada dos objetos.
- **Lustratio**: aspersão de água lustral (*aqua salsa* = água + sal) – fonte: Varrão e Plínio mencionam uso de sal em ritos purificadores.
- **Incensum**: queimar incenso, mirra ou resina local; o fumo afasta impurezas.

  Instrumentos apotropaicos:

  - *tintinnabula* ou pratos de bronze batidos três vezes (Ovídio cita-os como dissuasor de espíritos malignos; análogos: sinos *suzu* no xintoísmo, pratos de bronze na China).
  - Música suave ou recitação de fórmulas rítmicas, útil para criar separação entre mundo profano e sagrado (*análogo*: mantras védicos ou sutras budistas).

2. Disposição do celebrante

- **Capite velato** (cabeça coberta por véu ou dobra da toga): regra padrão nos cultos públicos e domésticos aos Deuses superiores.
- **Exceções**: Macróbio (*Sat*. I, 8.2) → cultos ctónicos, estrangeiros ou específicos (ex. Saturno, Honra) = *capite aperto*.
- **Posição**: voltada para o larário/fogareiro; pés firmes, postura ereta. Não cruzar braços nem pernas.
- **Gesto**: palmas erguidas para as divindades superiores, baixadas para as ctónicas (*Sat*. III, 9.12).

---

3. Abertura do Rito

Fórmula inicial obrigatória → Invocação a **Jano**.

- **Fonte**: Cícero (*De Nat. Deor.* II, 67) → "Nos sacrifícios invoca-se em primeiro lugar Jano".
- **Ofertas**: incenso, vinho puro (*libum vini*), ou focaccia simples.

Fórmula exemplificativa (latim reconstruído, não canónico):

> "*Iane pater, te primum precor, quaeso, veneror, uti sis volens propitiusque huic sacrificio.*"

"Ó pai Jano, a ti peço em primeiro lugar, suplico e venero, para que sejas benévolo e propício a este sacrifício."

Oferece-se o incenso.

> "*Thure macte esto, vino inferio macte esto.*"

"Sê consagrado com o incenso, sê consagrado com o vinho derramado."

O vinho é derramado.

4. Homenagem aos Lares e aos Génios

(Reconstrução) – Não existe fonte que codifique a posição fixa no rito privado, mas:

Motivação: são os numes tutelares da casa e do lugar → função de garantes e purificadores.

Analogias interculturais:

- Xintoísmo: *Jinushigami* (divindades protetoras da casa) sempre honradas antes do *Kami* principal.
- China: culto a *Dìzhǔ shén*, versão doméstica do *Tudigong*.

Oferta típica: vinho ou leite + pequena porção de comida do rito.

Fórmula:

"*Laribus familiaribus Genio huius loci, preces et dona libo, uti faveatis.*"

"Aos Lares familiares e ao Génio deste lugar, ofereço orações e dons, para que sejais propícios."

---

5. Sacra domestica: invocação e oferta à Divindade Principal

- **Fase central** do rito.

  Ofertas proporcionadas à divindade:

  - Vinho puro ou misturado
  - Focacce rituais (*liba*, *mola salsa*) – **fonte**: Plínio, Catão.
  - Incenso ou ervas específicas à divindade (alecrim, loureiro, etc.).

- A oração deve ser precisa e completa → análogo védico: nos yajña erros verbais invalidam o rito, impondo repetição.

Fórmula:

"[Nomen dei]*, te precor quaeso venerorque uti sis volens propitiusque mihi, liberisque meis, domo familiaeque nostrae.*"

"[Nome da divindade] invoco-te com justas invocações para que sejas benévolo e propício a mim, aos meus filhos, à casa e à nossa família."

A focaccia é oferecida.

Fórmula:

"[Nomen dei]*, quod tibi sacrum est, in familia mea vino dapis macte esto.*"

"[Nome da divindade] o que é sagrado para ti, na minha família seja acrescido com o vinho da oferta."

O vinho é derramado.

---

6. Piaculum

- **Função**: sacrifício/expressão de desculpas em caso de imperfeições rituais.
- **Fonte**: Catão, Lívio, Virgílio → ato de "purga" para eventuais erros ou dessacrações.
- **Posição**: tradicionalmente antes do fecho a Vesta, para assegurar que a divindade tutelar do fogareiro receba um rito sem impurezas.
- **Oferta simples**: vinho ou grão.

  Fórmula:

  "*Dique Deaeque omnes, quod vobis illis donis meis neque satisfactum est, vos hoc piaculo.*"

"Deuses e Deusas todos, se com os meus dons não fostes satisfeitos, este piaculo ofereço."

Analogias:

- Nos ritos védicos: *prayascitta* (atos expiatórios imediatos).
- Xintoísmo: *harai* para corrigir impurezas espirituais.

---

7. Fecho com Vesta

- **Fonte**: Cícero → "Vesta é sempre a última a ser invocada e a receber sacrifícios".
- **Oferta**: vinho puro, focaccia, farinha de farro salgada.
  Fórmula:

  "*Vesta mater, custos sacri ignis, accipe haec dona et domum nostram serva.*"

"Vesta mãe, guardiã do fogo sagrado, aceita estes dons e protege a nossa casa."

---

8. Envolvimento coletivo (parte reconstruída)

- **Celebração do sigillum**:
  - Batida de palmas **3 ou 9 vezes** (análogos: passos triplos nos *Lemuria* – Ovídio ou nos *Carmina Arvale*; uso do número 3 em muitas culturas arcaicas).
    Fórmula coral:
    "Bona fortuna sit!"

  Analogias:

  - Xintoísmo: *kashiwade* (batida de palmas para atrair atenção divina).
  - África ocidental: batida ritual em honra dos espíritos.

9. Pós-Rito

- **Controlo**: o celebrante verifica que nenhuma fase foi omitida ou errada.
- **Ofertas individuais dos presentes**: incenso ou pequenas libações no braseiro ainda aceso (análogo: prasad hindu, ofertas individuais budistas).
- **Convivium**: banquete comum com parte da comida não oferecida, símbolo de comunhão homem–divindade (*análogo*: banquetes sagrados gregos, *naorai* xintoístas).

Simples ritos quotidianos

Ao acordar, diante do nicho doméstico saudar os Deuses da casa, da família e os espíritos do lugar.

Recitar a fórmula: "*Quod hic dies bonum faustum felix fortunatumque sit mihi, domo familiaeque nostrae*"

Português: "Que este dia seja bom, fausto, feliz e fortunado para mim, a nossa casa e a nossa família"

Oferece-se então um bastão de incenso (prático e cómodo, não precisa de turíbulo), ou grãos de sal, farinha salgada, grãos de farro, ou água com sal. São todas ofertas "a frio" e imediatas já guardadas no nicho, para derramar no braseiro apagado ou deixar na prateleira.

Após a oferta pode-se bater palmas três vezes, como gesto de bom augúrio.

Fontes: a oração é uma fusão da fórmula augural de Cícero (*De Divinatione* I, 102) "*quod bonum faustum felix fortunatumque sit*" mais as dedicações de Catão que já explorámos.

Oferta de agradecimento antes da refeição

Antes de consumir uma refeição mostra-se respeito e agradec |imento aos Numina da casa e do lugar.

Recitar a fórmula: "*Di familiares, donum hoc offero*"

Português: "Deuses familiares, ofereço-vos este dom"

Derrama-se uma pequena oferta de agradecimento.

Fontes: esta fórmula é proposta, não presente nas fontes antigas, embora saibamos de pequenas ofertas preliminares, como a *libatio* de vinho ou a deposição de porções de comida no fogareiro em honra dos Lares domésticos, antes de começar a consumir a refeição. A prática de atos de agradecimento que antecedem a refeição estão assim presentes no costume dos Romanos antigos, e práticas semelhantes sobrevivem em inumeráveis culturas. Aqui quis fundir a tradição japonesa do **Itadakimasu** com a praticidade ritual romana propondo uma fórmula igualmente simples, imediata e fácil de memorizar.

Neste esquema temos **toda a sequência** documentada onde possível, e marcada como reconstrução onde necessário, com instrumentos, posturas, fórmulas, fontes e analogias. Os ritos tornam-se assim **tecnicamente executáveis** e historicamente justificáveis, sem misturar invenções não assinaladas. A seguir um aprofundamento dos vários aspetos litúrgicos, até onde chegam os testemunhos diretos e quando – **e porquê** – integrar elementos rituais de outras culturas compatíveis.

RATIO ET USUS RITUUM

Sobre o capite velato

Na religião romana tradicional, o sacerdote ou o oficiante cobria a cabeça com a dobra da toga (*capite velato*) durante os ritos públicos e privados dedicados aos **Deuses superiores** (celestes e benévolos). Esta postura tinha um duplo objetivo:

1. **Separação simbólica** do mundo profano — o véu criava um "espaço sagrado" em torno do rosto.
2. **Proteção ritual** de influências estranhas ou hostis durante a comunicação com a divindade.

Inúmeras fontes literárias e artísticas confirmam o uso de cobrir a cabeça durante o exercício de funções religiosas; este é o sinal distintivo mais reconhecível dos sacerdotes romanos.

Quando não se velava a cabeça

Nem todos os ritos exigiam o véu. Macróbio (*Saturnalia* I, 8.2) precisa que para as divindades **ctónicas** (ligadas ao mundo infernal) e algumas divindades **estrangeiras** introduzidas em Roma oficiava-se **capite aperto**. Exemplos:

- **Saturno** (embora não propriamente ctónico) recebia sacrifícios **sem véu**. O mesmo vale para Honra (Plutarco *Q.R.* 14)
- Alguns cultos de origem grega e oriental, como os de Cibele ou Ísis, previam modalidades diferentes, muitas vezes com cabeça descoberta.

O princípio era claro:

- **Capite velato** → divindades olímpicas, protetoras, ligadas à luz e à ordem.
- **Capite aperto** → divindades ctónicas, estrangeiras ou com valência liminar.

Análogas em outras culturas

- **Etruscos**: não demonstrável em atos rituais, mas a iconografia fúnebre mostra frequentemente figuras solenes, homens e mulheres, com a cabeça coberta pela toga.
- **Grécia**: ao contrário, os Gregos oficiavam geralmente a cabeça descoberta, exceto em raros casos particulares.
- **Hinduísmo**: em algumas *puja*, a cabeça pode ser coberta por respeito e separação simbólica, especialmente nos ritos a divindades protetoras.
- **Xintoísmo**: o sacerdote não cobre a cabeça, mas a função de "separação do profano" é desempenhada por outros gestos e instrumentos (por ex. o *hōbei* e as purificações).

Nota para o rito reconstruído

- Se dedicado a divindades **superiores** (Jano, Marte, Júpiter, etc.) → capite velato.
- Se dirigido a divindades **ctónicas** (*Dis Pater*, Proserpina, divindades dos mortos) ou estrangeiras com cultos específicos → capite aperto.
- Para divindades com natureza mista (ex. Saturno) segue-se a tradição específica atestada pelas fontes.

Delimitação do Templum, dos ornamentos e dos espaços sagrados

Forma e função dos ornamentos

Baseando-nos nas fontes, os ornamentos nas árvores romanas podiam assumir duas formas principais, com analogias ao Japão (*shimenawa*) e diferenças ligadas ao contexto romano:

1. **Panos deixados ao vento** (sinalização de Área Sagrada):
    - **Evidência**: a ideia de panos deixados ao vento para marcar uma área sagrada é apoiada por Ovídio (*Fasti* III, 265), onde descreve árvores e sebes com fitas que parecem flutuar ou serem penduradas como sinal. Isto recorda os shimenawa japoneses, cordas de palha com tiras de papel (*shide*) que ondulam para indicar um limite sagrado.
    - **Contexto**: em Roma, bosques sagrados (*lucus*) ou árvores individuais (ex. carvalhos de Júpiter) podiam ser delimitados por panos pendurados nos ramos, visíveis de longe, para advertir os transeuntes de não profanarem o espaço.
    - **Material**: provavelmente lã branca ou tiras de tecido leve, por vezes com filamentos coloridos (vermelho/púrpura), como nos *suffibula* das vestais.
2. **Fita ligada à volta da árvore**:
    - **Evidência**: Virgílio (Eneida XII, 765-770) e ainda Ovídio (Metamorfoses VIII, 735-750) sugerem *vincula* ou *vittae* ligadas à volta das árvores, semelhantes aos *shimenawa* japoneses enrolados em troncos ou ramos.
    - **Contexto**: esta prática era mais comum para árvores individuais consagradas (uma árvore dedicada a uma divindade específica, ex. Virgílio fala de um oliveira a Fauno e Ovídio de um carvalho a Ceres), onde a fita servia para "ligar" simbolicamente a árvore à divindade.

- **Material**: lã entrelaçada em fitas (*vittae*), frequentemente brancas, com nós ou ligaduras, como descrito para as infulae sacerdotais.

Confronto com o Japão

- **Shimenawa**: no Xintoísmo, os shimenawa são cordas de palha com tiras de papel ou tecido, usadas para marcar áreas sagradas ou envolver árvores/objetos consagrados. São tanto um limite visível como um símbolo de purificação.
- **Vittae Romanas**: as *vittae* romanas partilham o papel de demarcação sagrada, mas eram mais frequentemente de lã e ligadas ou penduradas, refletindo o material preferido na religião romana (lã pura, Plínio, *Naturalis Historia* XXVIII, 13). O vermelho/púrpura poderia ser uma adição cerimonial, enquanto os shimenawa usam cores variáveis (branco, vermelho, amarelo).
- **Diferenças**: os shimenawa são mais estruturados (cordas grossas), enquanto as *vittae* eram fitas leves ou faixas, adaptadas ao contexto romano de simplicidade ritual.

Ovídio indica claramente que as árvores podiam ser adornadas com panos ou fitas, e embora o termo *vittae* não seja sempre explícito, o seu uso é plausível dado o significado de "ligaduras sagradas". Provavelmente eram:

- **Panos pendurados ao vento** para marcar uma área sagrada (ex. um *lucus*), semelhantes aos *shide* como sinal visível.
- **Fitas ligadas à volta da árvore** para consagração individual, também afim aos *shimenawa* japoneses.

Tipos de tecido usados para sinalizar objetos e áreas sagradas

1. **Tecido enrolado** (para santificar estátuas, árvores e altares):

   Descrição: uma fita ou faixa de lã branca, potencialmente com filamentos vermelhos ou púrpura, enrolada à volta de estátuas, árvores e altares para sancionar a sua

sacralidade.

Evidência:

- Sérvio (*Ad Aeneid* II, 133) descreve as vittae como faixas de lã usadas para ornar estátuas, altares e simulacros.
- Virgílio (Eneida XII, 765-770) menciona um oliveira selvagem sagrado a Fauno onde os marinheiros penduram vestes e ofertas votivas.
- O bordo púrpura do *suffibulum* das vestais e da toga *praetexta* apoia a hipótese de filamentos vermelhos/púrpura com valor protetor.

Função: este tipo de tecido, pendurado ou enrolado, "ligava" simbolicamente o objeto à divindade, marcando-o como espaço sagrado e protegido (*Pax Deorum*). Era um ato de dedicação, frequentemente executado durante a consagração ou as festas (ex. *Vestalia*).

Material: lã branca pura, com possíveis filamentos vermelhos/púrpura para realçar a importância ritual.

2. **Pano suspenso** (para sinalizar áreas sagradas):

Descrição: um pano ou tira de lã branca, com eventuais filamentos vermelhos, ligado aos ramos ou ao tronco de uma árvore e deixado suspenso, usado para sinalizar a entrada numa área sagrada (ex. um *lucus*).

Evidência:

- Ovídio (*Fasti* III, 259-268) descreve a presença no bosque de Diana de tecidos longos, como véus, que pendem das árvores para sinalizar a presença divina.
- Sérvio (*Ad Aeneid* III, 22) liga fitas à sinalização de lugares sagrados, incluindo bosques, onde podiam ser suspensos para delimitar o espaço.

Função: Este pano, flutuante ao vento, servia como limite apotropaico, advertindo os transeuntes de entrarem numa área consagrada e protegendo-a de influências profanas.

Material: Lã branca leve, por vezes com acentos vermelhos/púrpura, escolhida pela sua pureza e visibilidade.

Definição dos termos propostos

1. **Vittae**:

    - **Descrição**: fitas ou faixas de lã branca (com eventuais filamentos púrpura), enroladas à volta de estátuas, altares e árvores para sancionar a sua sacralidade.
    - **Base**: deriva do verbo *vincire* ("ligar") e do significado de *vittae* como faixas sagradas (Sérvio e Ovídio usam este termo para os tecidos que envolvem). Embora nem sempre explicitamente associadas a árvores, o uso em objetos consagrados (estátuas, altares) é atestado, e a extensão a árvores individuais é confirmada.
    - **Utilização**: representa um ato de dedicação estática, "ligando" o objeto à divindade.
2. **Vincula**:

    - **Descrição**: panos ou tiras de lã branca, ligados aos ramos ou ao tronco de uma árvore e deixados suspensos, usados para sinalizar a entrada numa área sagrada (ex. um *lucus*).
    - **Base**: o termo *vincula* (ligaduras, plural de *vinculum*) é usado por Sérvio e é ideal para descrever tecidos pendurados como sinais, embora Ovídio e Varrão prefiram *licium* para esta tipologia de faixas (outro termo a considerar). Embora *vincula* indique genericamente ligaduras, adaptamo-lo aqui para os panos suspensos, distinguindo-o de *vittae*.
    - **Utilização**: função dinâmica de delimitação, visível e apotropaica, semelhante aos *shide* japoneses.

Integração no Rito Reconstruído

- Para a consagração, usam-se *vittae*, fitas de lã branca (com filamentos vermelhos se cerimoniais), enroladas à volta de altares, estátuas e árvores sagradas. Para marcar as áreas sagradas, como os *luci*, empregam-se *vincula*, panos de lã suspensos nos ramos ou ao tronco, visíveis como limite divino.

- **Fórmula Ritual**:

    - **Para as Vittae**: "*Hanc aram vitta alba orno, ut sit sacer*" (Orno este altar com uma vitta branca, para que seja sagrado), ou "*Hanc arborem vitta alba orno...*" se for uma árvore.
    - **Para os Vincula**: "*Hunc locum vinculo albo signo, ut sit tutus*" (Marco este lugar com um vinculum branco, para que seja protegido).

Sinalizar áreas sagradas ou rituais temporárias

Os *templa* temporários (espaços sagrados delimitados para ritos, augúrios ou sacrifícios) eram marcados para separar o sagrado do profano, como descrito por Varrão (*De Lingua Latina* VII 8-13), que sublinha o uso de "sinais" (*signa*) ou limites para definir o *templum*. As fontes indicam vários métodos:

- **Sinais ou estacadas**: obras pictóricas e plásticas (ex. o *Ara Pacis*) reproduzem limites físicos, como postes ou estacadas, para *templa* augurais, frequentemente traçados com uma vara ritual (*lituus*) pelo áugure e depois reproduzidos fisicamente no solo.
- **Cordas ou ligaduras**: também aqui esculturas e afrescos mostram-nos fitas, festões e panejamentos à volta das áreas sagradas, "cintos" ou cordas para delimitar espaços rituais. Isto poderia incluir cordas de lã, semelhantes às *vittae*, usadas para "ligar" simbolicamente a área.

As *vittae*, como fitas de lã branca, eram usadas para adornar e consagrar (ex. altares ou árvores como em Metamorfoses VIII,744), e o seu nome

deriva de *vincire* ("ligar"). Uma versão longa das *vittae* – essencialmente uma corda estendida – poderia ser teorizada como um método para circundar a área, criando um limite têxtil flexível e simbólico, especialmente para *templa* temporários em espaços abertos (ex. para augúrios celestes ou ritos). Isto seria coerente com:

- **Função apotropaica**: como uma fusão entre os panos ligados às árvores e os recintos à volta dos *templa*, uma corda-vitta poderia sinalizar e proteger a área, abraçando a zona ritual.
- **Analogia com o Oriente**: como os *shimenawa* japoneses (cordas sagradas que circundam áreas), uma vitta longa poderia delimitar o *templum*, adaptando o conceito romano de simplicidade (lã pura) a um uso prático.

Uso teórico: antes da lustração, delimita-se a zona ritual com uma corda longa entrelaçada de lã branca (símbolo de pureza), ou branca e vermelha (pureza e proteção), esticada à volta da área ou ligada a postes de limite. Isto cria uma barreira simbólica, separando o sagrado do profano e sinalizando a presença divina. Fontes: Varrão, *De Lingua Latina* V, 8 (limites augurais).

Ações rituais:

- O oficiante (ou um assistente) planta quatro postes nos pontos cardeais da área.
- Estica-se a vitta longa entre os postes, enrolando-a ligeiramente para "ligar" o espaço.
- Oferta: incenso, ou uma pequena libação de vinho ou farro à vitta, para propiciar a delimitação.
- **Fórmula Ritual** (a recitar durante a delimitação): **Latim**: *Hoc templum vitta pura cingo, ut sit sacer et tutus ab omni profano*. **Português**: Cingo este *templum* com uma *vitta* pura, para que seja sagrado e protegido de toda profanação.

  Recita com tom solene, girando à volta da área enquanto estica a *vitta*, para assegurar a integridade do perímetro sagrado.

Traçar o Templum

Teoria e reconstrução: as fontes não nos transmitiram fórmulas detalhadas nem sequer uma explicação, mas reconstruir o rito de delimitação do *templum* é possível. O que é o *templum*? É um espaço sagrado que o sacerdote (o áugure) traça mentalmente no céu, dividindo-o em quatro partes, de modo a poder observar a direção dos sinais divinos. Na ocasião este espaço mental era reproduzido no solo, delimitando uma área com cippi, estacas ou cordas, e no seu centro era eventualmente colocada uma cabana ou tenda (*tabernaculum*, mas isto não é mencionado em fontes mais antigas). O *templum* não é um edifício mas é antes de mais uma **região imaginária** traçada no céu pelo sacerdote, e depois "transportada" para o solo sinalizando-a com objetos temporários; contudo ainda temos a possibilidade de ver um em todo o seu esplendor: o *Ara Pacis* não é mais do que a monumentalização de um *templum* físico, onde estacadas e panos permanecem impressos nas decorações marmóreas. Portanto conhecemos o conceito, como era feito (sempre em base quadrangular) mas como era traçado? Cícero (*De Divinatione* I,30) explica-nos que Rómulo usou o mesmo procedimento antes de traçar o limite físico da cidade que estava fundando (o termo **Roma Quadrata** não é casual e é coerente com a planimetria etrusca). Sabemos que da mesma forma eram construídos os *castra*, e que a seguir aos exércitos estavam sempre presentes os áugures. Tanto cidades como acampamentos seguiam portanto o mesmo traçado de um *templum*, e esta orientação definia a urbanística e a organização dos castra, onde as duas retas, cardo e decumano, dividiam em quatro regiões o espaço, exatamente como os áugures faziam no céu. Estes ritos de fundação são de origem tirrénica e as suas regras eram estabelecidas pela **Etrusca Disciplina**. Se cidades e acampamentos eram versões urbanas e militares de um *templum*, então resta-nos compreender como estes eram traçados, e aqui temos mais informações.

Traçar o espaço sagrado: os dois eixos que dividiam a área em quatro regiões eram o **cardo** (de norte a sul) e o **decumano** (de este a oeste), este

último era o ponto de partida pois olhava para este, a direção fausta do céu de onde provinham os sinais benévolos e para onde todo o *templum* era **orientado** (literalmente "para oriente"). Isto é-nos confirmado por Lívio (*A.U.C.* I, 18), que nos fala também do instrumento para traçar estes eixos, ou seja o **lituus**, descrito como "um bastão curvo sem nós", nomeado também por Cícero (ainda em *Div*. I, 30) que atribui o nome à semelhança com a trombeta militar homónima, mas poderia ter sido o contrário. Agora devemos imaginar o áugure com este bastão na mão que primeiro desenha no céu um eixo que vai de este a oeste, e depois de norte a sul. Temos o cardo e o decumano. Imediatamente depois, este desenho imaginário seria reproduzido no solo, e o sacerdote – ou assistentes – colocaria cippi para delimitar os confins.

Direção do traçado: a este ponto marcámos, com a ajuda do lituo, eixos no céu, e depois transportámo-los para o solo delimitando uma área. Agora é preciso definir os confins, e nisto vem em nosso socorro o **rito de fundação** da cidade, onde era traçado um sulco no terreno. Varrão é o autor que nos fornece mais detalhes (*De Lingua Latina* V, 143) com o arado puxado por um touro e uma vaca. O pormenor que nos interessa é que o relha (de bronze) era virado para dentro, levantando a terra que criava o limite sagrado. Sérvio (*Ad Aeneid* IV, 212) acrescenta um elemento chave explicando que a vaca está dentro e o touro fora. Porque é tão importante? Porque a disposição dos dois animais, com o relha ao centro, **é compatível com um traçado sinistrógiro.**

O movimento era para a esquerda e, seguindo a lógica etrusca, devia partir do **este**, pois o eixo este-oeste era o marcado em primeiro lugar, conforme com a orientação do *templum*, **ut mos Etruscus erat**, ou seja "como era costume etrusco", prosseguindo em sentido **anti-horário**. Este é o modo como era traçado o limite físico. O seu desfazimento ocorria em sentido horário, percorrendo portanto ao contrário o percurso original, análogo a como eram derrubadas as cidades.

Fórmula ritual proposta para o rito reconstruído

1. **Preparação e purificação**
   O sacerdote cobre a cabeça com uma dobra da toga por pureza ritual (c*apite velato*). Lava as mãos com água lustral, e oferece incenso e libações às divindades do lugar e dos confins, para que acolham o rito e custodiem o espaço. Recita-se a fórmula: "**Termine, custos finium sacrorum, Genius loci, si Deus si Dea, qui hanc terram regis et protegis, Lares huius loci, qui hic habitatis et colitis, vos omnes precor et obsecro. Sit vobis placitum hoc opus meum, ut hunc locum sacrum effem et ritus hic peragam. Favete linguis, estote benevoli, et hoc templum accipite, ut Di immortales favorem suum praestent. Sic vos veneror**" ou seja "*Terminus*, custódio dos confins sagrados, Génio do lugar, que seja um Deus ou uma Dea, que reges e proteges esta terra, Lares deste lugar, que aqui habitais e custodiais, peço-vos e suplico-vos a todos. Seja-vos grata esta minha obra, para que eu torne sagrado este lugar e nele cumpra os ritos. Sede propícios com as palavras, sede benevolentes, e permiti que o nosso *templum* seja acolhido, para que os Deuses imortais concedam o seu favor. Assim vos venero." Assistentes (ex. camilli ou sacerdotes menores) trazem o *lituus*, cordas, estacas (cippi) e materiais para o rito. O sacerdote verifica que o lugar esteja puro, sem contaminações (ex. cadáveres ou armas).
2. **Traçado do Templum no céu**
   A este ponto o sacerdote volta-se para oriente, com o *lituus* na mão direita, ergue o olhar ao céu e traça mentalmente o primeiro eixo, o decumano, de este a oeste, partindo da direção fausta. Movendo o lituo num arco imaginário, delimita o eixo horizontal. Depois, traçando o cardo, de norte a sul, completa a subdivisão em quatro regiões. Effa (consagra verbalmente) o espaço com uma fórmula: "**Hoc caelum in regiones divido, ut mos est, ab oriente ad occidentem, a septentrione ad meridiem, et templum effo**" ou seja "Divido este céu em regiões, segundo o costume, de oriente a ocidente, de setentrione a meridione, e consagro

verbalmente o *templum*".

3. **Reprodução no solo e delimitação física**
   Os assistentes reproduzem os eixos no solo, plantando cippi (estacas de madeira) ou posicionando pedras para delimitar a área, partindo do decumano (este-oeste) como eixo principal. O sacerdote, com o *lituus*, verifica os confins, assegurando que estejam alinhados ao céu. No centro é colocada a ara ou o braseiro. O sacerdote effa o solo: "**Hunc locum sacrum effo, ut in eo ritus peragantur et Di faventes sint**" ou seja "Consagro verbalmente este lugar sagrado, para que nele se cumpram os ritos e os Deuses sejam favoráveis".
4. **Consagração dos confins visíveis**
   Para consagrar o *templum* o sacerdote traça um confine físico à volta do perímetro, partindo do **este** e prosseguindo em sentido **anti-horário**: esticam-se as cordas ao longo das estacas que delimitam a área, recitando a fórmula já vista para as *vittae*: "**Hoc templum vitta pura cingo, ut sit sacer et tutus ab omni profano**" ou seja "Cingo este *templum* com uma *vitta* pura, para que seja sagrado e protegido de toda profanação."
5. **Observação dos presságios e conclusão do rito**
   Embora este espaço temporário seja para ritos religiosos e não augurais, o sacerdote observa um presságio preliminar (ex. voo de aves de oriente) para confirmar o favor divino, como em Cícero I, 30. O oficiante posiciona-se no centro do *templum* olhando para o meridione (*spectans meridiem*, como em Varrão VII, 7-8 e Lívio citado acima), tendo o este à sua esquerda (mas segundo o uso grego e troiano, e provavelmente também etrusco, observa-se o norte, com o este benévolo à direita, como explica ainda Cícero em *De Divinatione* II, 84) e oferece uma libação de vinho e farinha a Júpiter, pronunciando uma oração pelo favor divino: "**Iuppiter pater, si est fas hoc templum, quod ego effatus sum, ratum haberi, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quod feci**" ou seja "Júpiter Pai, se é lícito que este *templum*, que eu effatei, seja válido, concede que tu nos dês um sinal certo dentro daqueles confins que eu tracei" (adaptado de *Lívio Ab Urbe*

Condita I, 18). Independentemente de a quem é dedicado o rito, ou eventual futuro templo físico, Júpiter deve ser sempre invocado nesta fase, enquanto garante e intermediário que através dos sinais celestes nos põe em contacto com as divindades, a sua presença assegura a legitimidade. Se o presságio for fausto, conclui com uma libação final: "**Templum acceptum est, ritus nostri faventes sint**" ou seja "O *templum* é aceite, que os nossos ritos sejam favoráveis". O templum está pronto para a função religiosa, com o sacerdote que executa os ritos no interior, assegurando a presença dos Deuses.

6. **Consagração de um templum permanente**

   Se sobre o *templum* se quisesse construir um *sacellum* permanente (uma pequena área aberta consagrada a uma divindade), ou até um edifício sagrado, ao longo do perímetro seria escavado um sulco, como nos ritos de fundação. Neste caso, **após** traçar o *templum* celeste é **necessário** invocar imediatamente Júpiter para pedir um presságio **antes** de prosseguir com o traçado físico, coerentemente com as fontes antigas que concordam que os auspícios precedem a fundação de cidades e acampamentos. Obtido o responso positivo invoca-se a divindade a quem dedicar o *sacellum*; agora pode-se incidir o terreno recitando: "**Hunc sulcum sacrum effo, ut templum tuum sit**" ou seja "Consagro verbalmente este sulco sagrado, para que seja o teu *templum*" (deduzido de Lívio I, 44) executado com *cinctus Gabinus* segundo a praxe dos ritos fundativos. O sulco será depois recintado e delimitado com as *vittae* para garantir a sua proteção. Para a dedicação do *sacellum*, a recitar na obra ultimada, proponho uma fórmula inspirada em textos de consagração xintoístas da época Heian, cuja função e liturgia é compatível com a etrusco-romana: "**Timore te invoco,** [Nomen dei]**, precor, ut in hoc loco consecrato accipias et sis propitius ritibus nostris. Sic te veneror**" ou seja "Com temor te invoco, [Nome da divindade], peço-te, para que neste lugar consagrado sejas acolhido e sejas propício nos nossos ritos. Assim te venero."

Unir as fontes que descrevem o *templum* augural com o traçado de fundação foi útil para compreender como reconstruir um espaço sagrado, da mesma forma podemos intuir como demoli-lo: Sérvio (*Ad Aen*. V, 755) explica que as muralhas eram um confine sagrado, e a desconsagração (*exauguratio*) da cidade partia precisamente da demolição das mesmas, através de um rito de inversão em relação à consagração.

Imaginação do rito de destruição do Templum provisório

1. **Preparação e purificação inversa**: o oficiante posiciona-se no centro do *templum*, virado na direção inicial. Lava as mãos com água lustral, mas derramando-a para fora para "dissolver" a pureza. Oferece uma libação inversa de vinho e farinha às divindades, derramando-a fora do confine, pronunciando uma fórmula de revogação: "**Dique Deaeque omnes, quod vobis effavi, nunc dissolvo et profano reddo. Favorem vestrum revoco, ut hoc templum annullatum sit**" ou seja "Deuses e Deusas todos, o que vos consagrei verbalmente, agora dissolvo e restituo ao profano. Revogo o vosso favor, para que este *templum* seja anulado" (deduzida de *De Lingua Latina* VI, 53-54 onde o *effatio* consagra, portanto o inverso revoga). Assistentes removem objetos sagrados (ex. altar temporário), preparando para a inversão.

2. **Dissolução do Templum no céu**: o oficiante, com o lituo, ergue o olhar ao céu e anula os eixos mentais em ordem inversa. Inicia pelo cardo (norte-sul), traçando o *lituus* do sul para norte, depois anula o decumano (oeste-este, partindo do ocidente nefasto). Movendo o *lituus* em arco inverso, dissolvendo assim a subdivisão das quatro regiões. Effa o anulamento com uma fórmula: "**Hoc caelum in regiones divisi, nunc revoco et effationem solvo, ut non sit amplius templum**" ou seja "Dividi este céu em regiões, agora o chamo de volta e dissolvo a consagração verbal, para que não seja mais um *templum*".

3. **Anulação dos confins físicos**: para dissolver um perímetro traçado com cordas a fórmula será "**Sicut hunc locum auspicato finivi, ita**

nunc auspicio solvo; sicut finibus circumdedi, ita nunc finibus eximo; ut mos Etruscus erat, ordine verso" ou seja "Assim como este lugar com auspício delimitei, assim agora com auspício o dissolvo; como com confins o cerquei, assim agora dos confins o liberto; como era costume etrusco, seguindo a ordem inversa". Depois, partindo sempre do **este**, percorre fisicamente o perímetro, mas em sentido **horário**, ao contrário do traçado fundativo, removendo a corda à medida que procede.

4. **Remoção dos sinais liminares**: os assistentes removem estacas ou pedras liminares na ordem inversa em relação a como foram posicionadas, percorrendo a ação ao contrário. O oficiante verifica com o lituo, anulando os confins. O braseiro é desmontado, derrubando os materiais para fora para desacralizar.
5. **Observação de eventuais presságios e conclusão do anulamento**: a este ponto o oficiante poderia observar presságios adicionais para confirmação de que a execução foi grata, escrutinando o céu à espera do responso. Se confirmado, conclui com uma fórmula de fecho: "**Templum dissolutum est**" ou seja "O *templum* está dissolto". Os assistentes removem todos os objetos, deixando o espaço profano.

Analogias com outras culturas

1. **Grécia Antiga**

- **Factos atestados**:
    - Os Gregos traçavam uma área sagrada para altares temporários, usando pedras, estacadas ou cordéis para delimitar o espaço, com ofertas preliminares a Zeus ou Apolo. O *temenos* era frequentemente retangular, semelhante ao *templum* romano.
- **Dedução**: a delimitação com cordas e a orientação a este (parte propícia, enquanto o oeste era considerado a entrada dos Inferi) recordam o *templum* etrusco-romano. Contudo, os Gregos não

usavam um sulco físico nem uma divisão em quatro regiões, mas o conceito de separação sagrada é análogo.

2. **Índia Védica**

- **Factos atestados**:
    - Os espaços sagrados para o sacrifício védico (*Shrauta Yajnas*) são delimitados com linhas traçadas por sacerdotes (*hotri*) usando pó ou cordas, orientados a este pelo nascer do sol. O terreno é purificado com leite e fogo.
- **Dedução**: a orientação a este e a forma quadrada recordam o *templum* romano. A consagração verbal (*mantra*) é análoga ao *effatio*, e a ara central pode ser comparada ao altar védico.

3. **Japão Xintoísta**

- **Factos atestados**:
    - Os *himorogi* (recinto divino) são áreas rituais temporárias, a sua função perimetral é intrínseca ao seu significado: servem para criar um recinto consagrado, um *kekkai*, ou seja uma barreira espiritual que separa o sagrado do profano. No seu centro é instalado um altar provisório que serve para hospedar imagens e objetos rituais, o que poderia recordar um *tabernaculum*, a tenda/cabana que algumas fontes romanas dizem ser colocada no interior do *templum*.
- **Dedução**: de forma quadrada, geralmente orientado a este ou nordeste (considerado propício pelo seu ligação com a luz), delimitado por quatro postes unidos por uma corda sagrada, o seu paralelismo com o *templum* etrusco, assim como do *temenos* grego e do *mahāvedi* indiano, é absolutamente surpreendente, e confirma a existência de uma prática universal de delimitar zonas rituais com características e funções análogas.

Orientação a Este do oficiante

Motivação no contexto romano (origem etrusca)

1. **Herança etrusca**

    - A prática de orientar-se a este nos ritos romanos é herança direta da **disciplina etrusca**, o complexo de regras sacras codificadas nos *Libri rituales* e *Libri augurales*.
    - Os Etruscos, ao delimitarem um *templum*, traçavam os eixos cardeais e depois dividiam o céu em 16 partes (os Romanos 4, como explicam Plínio em *Naturalis Historia* II, 142-144 e Cícero em *De Divinatione* II, 42), olhando provavelmente para norte (o norte é a casa de *Tinia*, os relâmpagos a nordeste tinham valor positivo maior, enquanto os a sul menor). Qualquer que tenha sido o ponto de observação, a **pars familiaris** (benévola) era contudo a oriente. Os templos Etruscos olhavam para este.
    - Esta classificação cosmológica foi transmitida integralmente a Roma: os áugures romanos mantiveram a mesma orientação e a mesma divisão do céu, mesmo que o observador olhasse para sul, como atestam as fontes [hipótese pessoal: o ponto de observação mudou quando o Capitólio se tornou o monte central, e o áugure olhava virado para o Fórum e o resto da cidade, que se encontrava a sul].

2. **Simbolismo solar e cósmico**

    - Para Etruscos e Romanos, o este (*oriens*) era a sede do nascer do sol e o ponto de onde chegava a luz divina. O nascer do sol representava o princípio vital, o renascimento e a ordem cósmica.
    - A orientação ritual a este era portanto um ato de abertura para a benevolência celeste e uma invocação à *fortuna* e à *salus* da comunidade.

3. **Função augural e ritual**

    - Nos ritos públicos romanos, a orientação do oficiante determinava não só a disposição da ara e dos objetos sagrados, mas também a interpretação dos sinais (*auspicia*).
    - Um sinal observado de oriente era considerado fausto, em perfeita continuidade com o modelo etrusco.
    - A orientação garantia assim que as forças propícias fossem "frontalmente" recebidas durante o rito.

4. **Exceções**

    - Nos cultos de divindades ctónicas, de Saturno ou de numes estrangeiros, podia ser adotada uma orientação diferente, frequentemente para oeste, zonas associadas aos Inferi ou a mundos distantes.
    - Também entre os Etruscos, ritos dedicados a divindades infernais não seguiam sempre a orientação para este.

Analogias em outras culturas sobre a orientação ritual

1. **Védica (Índia antiga)**

    - Nos *śrauta yajña*, o sacrificante orienta-se a este para se dirigir a *Surya* e aos Deuses celestes; o altar do fogo é construído de modo a receber a luz da aurora. Exceções análogas existem para divindades ctónicas ou noturnas.

2. **Xintoísmo (Japão)**

    - Muitos santuários principais estão alinhados com o nascer do sol, especialmente os dedicados a *Amaterasu ŌmiKami*. O sacerdote, durante determinados ritos, orienta-se a este, analogamente ao que ocorre nos templos romanos/etruscos virados para o sol nascente.

3. **Chinesa (tradição imperial e taoista)**

    - Embora sacrificando frequentemente virado para sul, o este está associado à primavera e à vida nascente. Nos templos agrícolas e taoistas, alguns altares estão dispostos a este para acolher a energia da aurora (*yang qi*), conceito afim à luz propícia dos Etruscos.

4. **Gregos antigos**

    - As entradas de muitos templos gregos estavam orientadas a este, para que a estátua da divindade recebesse a primeira luz do dia. Nas cerimónias ao ar livre, o celebrante olhava para o sol nascente, como ocorria nos ritos etruscos e romanos.

Conclusão operativa para o rito reconstruído

- **Regra geral**: oficiante virado para este (*oriens*) segundo a classificação etrusca da *pars bona caeli*; cabeça velada; ara colocada em posição coerente com a orientação do *templum*.
- **Origem**: derivação direta da *disciplina etrusca*, que definia o este como lado propício e recetivo das forças divinas luminosas.
- **Exceções**: divindades ctónicas, Saturno, Honra, cultos estrangeiros → orientação variável (frequentemente oeste), cabeça descoberta; lógica coerente com o modelo ritual etrusco.
- **Razão universal**: a orientação para este como abertura ao princípio vital e benévolo é um traço partilhado por muitas culturas, mas em Roma foi filtrada e normada pela tradição etrusca, que fixou a sua codificação técnica.

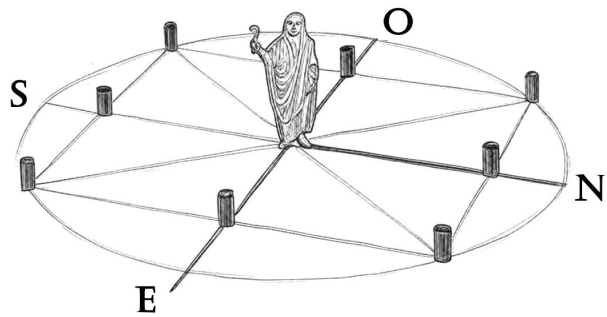
Templum e cosmologia etrusca

Sabemos (de Plínio e Cícero) que os Etruscos dividiam o céu em 4 regiões segundo os pontos cardeais, e cada uma delas era dividida em outras 4 partes, para um total de 16; graças ao fígado de Piacenza (um artefacto divinatório do século II a.E.V.) conhecemos a qual deidade cada secção individual era destinada. Temos assim o quadrante que vai de **este** a **norte** dedicado às divindades **superiores** (Júpiter e Juno) e o quadrante que vai de **norte** a **oeste** às divindades **infernais** (Vertumnus e Saturno). No hemiciclo sul encontram lugar as divindades do **solo** e da **natureza** (Silvano, Liber Pater, Tellus). Não te faz lembrar nada? Imagina uma esfera: o hemisfério norte representa a **abóbada celeste**, o sul a **Terra**. O eixo principal, aquele que corre de este a oeste, é o **horizonte**. O quadrante este-norte é onde o sol **nasce**, por isso é a casa dos Deuses superiores, enquanto o norte-oeste é a região onde o astro inicia a sua **descida**, portanto é aqui que encontram lugar os Deuses infernais. A divisão do espaço representa o **cosmos** como entendido pelas civilizações antigas: em baixo está o plano terreno, em cima a cúpula celeste, se olhas para norte diriges-te ao **céu**, onde encontramos um panteão dividido segundo o percurso solar (ascendente-superiores, descendente-infernais), se olhas para sul diriges-te ao nosso **planeta**, com a sua fauna e flora. Não temos fontes etruscas diretas que especifiquem em que direção voltavam o olhar, mas é precisamente esta cosmologia que me levou à conclusão de que, ao contrário dos Romanos, os Etruscos olhassem para norte, mantendo o este propício à **direita** e o oeste nefasto à **esquerda**. Não teria tido sentido olhar para sul, dando as costas ao nordeste, a região das divindades olímpicas, a casa de *Tinia*, Deus supremo, pai dos auspícios. Já expliquei que, na minha opinião, os Romanos inicialmente seguissem a mesma orientação, mantendo a parte nefasta à esquerda (é por isso que em latim o termo *sinister* continuou a indicar algo de ameaçador e terrificante) e que só num segundo momento começaram a olhar para sul, quando o Capitólio se tornou o monte central religioso e político, deslocando à sua volta os Sete Montes (na época arcaica eram diferentes, como nos recorda o rito do *Septimontium*), e o grosso da cidade

desenvolvia-se a sul (a norte havia apenas os prados do Campo de Marte), portanto o áugure romano olhava virado para Roma. Há também a dizer que a divisão do céu segundo os Romanos era muito mais grosseira, Cícero diz-nos que para eles 4 partes eram suficientes (*De Divinatione* II, 42), isto significa que partilhavam a ideia do espaço (este-propício, oeste-nefasto) mas não a cosmologia completa, ou seja não ligavam as regiões às divindades, como faziam os Etruscos, portanto não pensavam em dar as costas a Júpiter enquanto olhavam para sul.

No rito acima, onde reconstruo o traçado do *templum*, disse para voltar a oferta olhando para sul, porque isto é o que está documentado por fontes romanas (Lívio *Ab Urbe Condita* I, 18), mas sou da ideia de que vai muito bem também voltar-se para norte, se se quiser recuperar uma coerência com a cosmologia etrusca e uma espiritualidade mais arcaica, embora tal direção não esteja documentada. Esta não é uma interpretação, mas é como os Etruscos dividiam efetivamente o espaço, atribuindo cada zona a divindades bem precisas, portanto a orientação deveria ter isso em conta, avaliando também casos específicos (ex. a qual divindade é dedicado o rito).

O *templum*, portanto, não é um simples observatório mas representa o **Universo** mesmo, ou pelo menos o conceito que dele tinham os Antigos, um **portal** para sintonizar-se com as divindades e alinhar-se com as **forças cósmicas**; traçando este espaço o áugure torna-se co-criador do sagrado, como transmitido por **Tagete**, o profeta que emergiu da terra para ensinar aos homens a olhar o céu.



Abluções e Lustrações: a purificação dos espaços

As fontes antigas falam explicitamente de ações de limpeza antes dos ritos, frequentemente com água vertida nas mãos do oficiante a partir de uma jarra, para simbolizar a remoção de impurezas (*miasma*). Eis as referências chave:

- **Catão, De Agri Cultura 128**: o oficiante lava as mãos (*manus interluito*) antes de recitar uma oração. Relevos e moedas mostram o uso litúrgico de jarras de água, enfatizando a pureza necessária antes de cada ato sagrado.
- **Ovídio, Fasti V, 435**: "*cumque manus puras fontana perluit unda*" confirmando a importância de lavar as mãos antes da execução do rito.
- **Relevo do Sacrifício de Domício Enobarbo (séc. II a.E.V., Louvre)**: este relevo representa um sacerdote que lava as mãos num bacile (*simpulum*) enquanto um assistente verte água de uma ampola, indicando o uso de água corrente para a purificação ritual.
- **Ara Pacis Augustae (séc. I E.V., Roma)**: no friso meridional, os relevos mostram figuras sacerdotais (provavelmente *Flamines* ou Arvali) com recipientes que vertem água ou líquidos sobre altares ou nas próprias mãos. Estes recipientes, semelhantes a jarras (*urcea*), sugerem um ritual de purificação com água antes dos sacrifícios.
- **Aspergilla**: instrumentos litúrgicos que iam desde ramos de oliveira até artefactos preciosos, usados para aspergir água lustral durante os ritos de purificação, como as lustrações de templos, altares, equipamento militar ou pessoas.

Estas práticas não eram apenas higiénicas mas simbólicas: a lavagem representava a eliminação de contaminações espirituais, essencial antes de cada atividade ritual.

Analogias de outras culturas

- **Xintoísmo (Japão)**: antes dos ritos, executa-se o *misogi* ou *temizu*, uma lavagem das mãos e da boca com água de uma fonte ou jarra, para purificar-se espiritualmente. Analogia: Semelhante à lavagem romana das mãos antes de cobrir a cabeça (*Acta Fratrum Arvalium*), enfatizando a pureza para aceder ao sagrado.
- **Ritos Védicos (Índia antiga)**: no *Yajurveda*, o oficiante lava mãos e rosto com água de uma jarra (kalasha) antes de sacrifícios, recitando mantra para remover impurezas (*dosha*). Analogia: Paralelo à lavagem de Catão antes de orações sacrificiais, com a água que simboliza renovação.
- **Ritos Gregos**: nos Mistérios Eleusinos, usava-se água de uma jarra para abluções das mãos antes de ritos, como descrito por Plutarco (*Moralia*). Analogia: Semelhante à purificação romana antes de altares (Ovídio), para preparar o corpo ao divino.

Purificação pessoal do oficiante: lava as mãos com água lustral de uma jarra, sussurrando: «***aqua fluens sordes abluat, labes eximat***» (a água corrente lave as impurezas, remova as manchas). Depois, com as mãos em concha, verte água sobre o rosto, concluindo: «***purus sum, puriter accedo***» (estou puro, acesso de modo puro). Analogias: Shinto *temizu* (oração informal), Hinduísmo *achamana*. Remove as impurezas e prepara para o rito com a pureza necessária.

1. Purificação preliminar (lustração)

- **Fontes romanas**: a *lustratio* era uma prática bem atestada, usada para pessoas, objetos e lugares. Podia ser feita com água lustral (*aqua lustralis*) preparada com água e sal, ou com fumigações de incenso e outras ervas.

- **Função**: remover impurezas e criar um espaço sagrado separado do profano.

- **Análogos interculturais**:
    - Nos rituais védicos asperge-se a área com água do rio sagrado.
    - No Xintoísmo usa-se o harae com varinhas e papel (*ōnusa ou harai-gushi*).
    - No Budismo e na China queima-se incenso para purificar o ar e convidar espíritos benévolos.

2. Sinalização sonora

- **Fontes romanas**: Ovídio (Fasti V, 441-442) narra que o som dos bronzes expulsava os Lemures durante as *Lemuria*:

  "*Ferie Lemuria*: são caçados com o som dos bronzes e com favas negras os Mani, depois que o pai fez nove vezes o sinal."

  Isto confirma que o som metálico tinha uma função apotropaica.

- **Instrumentos possíveis**: pratos de bronze, sinos, *tintinnabula*, *sistrum*.

- **Análogos interculturais**:
    - *Suzu* e *kagura suzu* no Xintoísmo para chamar os *Kami* e purificar.
    - Sinos tibetanos ou pratos chineses (*bo*, *tingsha*).
    - Gongos e chocalhos nas culturas africanas para expulsar espíritos malignos.

3. Ofertas introdutórias

- **Fontes romanas**: em alguns ritos privados, antes das invocações principais, ofereciam-se grãos de incenso, vinho ou bolos (*mola salsa*) aos Deuses menores ou às potências locais.
  Virgílio (Eneida VI, 243-254) descreve Eneias que realiza ofertas e sacrifícios preliminares às divindades ctónicas antes da descida aos Inferi.
- **Função**: “abrir” simbolicamente o canal de comunicação,

predispondo o lugar e os oficiantes.

4. Preparação física do espaço

- **Fontes romanas**: os autores que vimos partilharam descrições semelhantes para a delimitação de um *templum* ritual (não um edifício, mas um espaço sagrado traçado pelo sacerdote), tanto no céu como na terra, segundo normas codificadas de raiz etrusca. Isto podia ocorrer com fórmulas, gestos, sinais invisíveis ou visíveis (giz, cordas, estacas, sulcos).
- **Análogos interculturais**:
    - Os brâmanes traçam o *vedi* (área sagrada) com pós coloridos.
    - Os taoistas criam um perímetro com talismãs e água.
    - Os xamãs usam pedras ou paus para delimitar o espaço.

Estes elementos – purificação, som, ofertas preliminares, delimitação – podem ser inseridos **antes** da invocação a Jano, criando assim uma "fase zero" que é coerente com a prática romana documentada e com um sentimento religioso universal.

Nota sobre o lugar dos Lares e do Genius

Após a invocação a Jano, abridor de todo o acesso divino, honram-se os Lares e o *Genius* do lugar. Esta colocação é coerente com o papel que eles tinham no culto romano como garantes da casa, da família e do espaço sagrado, e encontra eco em muitas tradições arcaicas de povos diferentes. Nos sacrifícios védicos da Índia antiga, antes da divindade principal oferecem-se dons aos espíritos guardiões das direções e a Agni, fogo sagrado mediador; no Xintoísmo japonês saúda-se o *Kami* local (*Ujigami*) antes do *Kami* principal; na religião popular chinesa realizam-se ofertas ao

deus da terra (*Tudi Gong*) como mediador do lugar; na Grécia antiga libações e ofertas eram dirigidas antes aos heróis locais e ao *agathos daimon*. Em todas estas culturas o gesto tem o mesmo sentido: pedir o favor dos custódios e purificadores do espaço ritual, para que a oração à divindade principal seja acolhida sem obstáculos.

Favete linguis — silêncio ritual e tutela da palavra sagrada

Origem e significado

- **Etimologia**: *favere* (favorecer, propiciar) + *lingua* → "propiciai com a língua", ou seja **não pronuncieis palavras infaustas**, mantende um silêncio que proteja o rito.
- É uma **fórmula apotropaica**: num contexto sacral, cada palavra tem poder, e uma frase casual ou negativa podia "contaminar" o sacrifício ou o presságio.

Tradição etrusca e transmissão aos Romanos

- Na **disciplina etrusca**, durante a *libatio* ou a observação augural, o operador sagrado (frequentemente um *haruspex* ou um *augur*) requeria o silêncio absoluto.
- O silêncio (*silentium*) não era ausência de som, mas **ausência de palavra profana**: podiam ressoar instrumentos rituais (*flautas*, *tibiae*) para mascarar ruídos e impedir que chegassem palavras malaugurantes.
- Este princípio é testemunhado indiretamente por fontes romanas que descrevem ritos de origem etrusca, como os para a *conditio urbis* ou a abertura de um *templum* augural.

Fontes latinas principais

1. **Ovídio**, *Fasti* I, 71-72
   Linguis animisque favete: primum carmine adest.

→ convite ao silêncio para proteger o valor sagrado da palavra poética num contexto religioso.

2. **Virgílio**, Eneida V, 71
   Favete omnes, ore favete.
   → chamada solene durante uma cerimónia fúnebre, para sublinhar a sacralidade do ato.
3. **Cícero**, *De Divinatione* I, 102; II, 71; II, 83

   Confirma o uso técnico da fórmula em âmbito sagrado e a sua função de proteção do rito.

Análogas em outras culturas

- **Grécia antiga**: nos *Eleusinia* e em muitos ritos públicos, o arauto gritava **εὐφημεῖτε** ("falai bem" ou "mantende palavras faustas"), com idêntico fim apotropaico.
- **Egito faraónico**: nos rituais templários, os sacerdotes pronunciavam fórmulas de "fecho" da palavra profana antes das invocações.
- **Índia védica**: durante o sacrifício (*yajña*), os brâmanes requeriam *ma tū vada* ("não faleis"), para evitar erros fonéticos ou intrusões profanas, pois cada palavra errada impunha a repetição do rito.
- **Xintoísmo japonês**: nas purificações (*harae*), o chefe-oficiante mantém o silêncio sagrado enquanto os sons rituais (sinos *suzu* ou bastões *shaku*) criam uma "barreira sonora" contra as impurezas.

Aplicação no rito romano

- O **silêncio comandado** era pronunciado **antes da invocação ou da libação**.
- Pode ser acompanhado por um gesto: mão erguida ou bastão augural (*lituus*), símbolo de interrupção da palavra profana.
- Nos ritos públicos romanos de provável matriz etrusca, o silêncio era reforçado pelo som das *tibiae*, que impediam que ruídos acidentais interferissem.

Nota técnica: uso da fórmula *Favete linguis*

Origem: atestada em Cícero (*De Divinatione* I, 102) e Ovídio (*Fasti* I, 71), herdada dos rituais etruscos. Em latim literal significa "propiciai com a língua", ou seja não pronuncieis palavras infaustas e mantende o silêncio sagrado.

Função:

- Estabelecer o **silentium** ritual, fundamental para que o rito não seja "inquinar" por sons ou palavras fora de lugar.
- Sinalizar o início efetivo da comunicação com o divino.
- Permitir ao oficiante obter a atenção e a concentração dos presentes.

Quando se usa:

- Imediatamente antes do início das invocações principais, após a acensão do fogo na ara.
- Pode ser repetido em caso de interrupções ou ruídos imprevistos.

Como pronunciá-lo:

1. O oficiante posiciona-se virado para oriente, pés unidos, braços ao longo do corpo.
2. Ergue a mão direita com a palma aberta para os presentes (ou o *lituus* se em veste augural).
3. Pronuncia claramente, com tom firme mas não agressivo:
   "**Favete linguis!**"

4. Aguarda alguns segundos de silêncio total.
5. Em contextos públicos, pode seguir um sinal aos *tibicines* (tocadores) para manter um fundo musical contínuo (*tibiae pares*) que cubra ruídos acidentais, segundo o uso romano.

Análogas em outras culturas:

- Nos ritos védicos impõe-se o silêncio (*mauna*) antes da recitação dos mantra.
- Nos rituais gregos usa-se o comando **εὐφημεῖτε** ("dizei palavras faustas").
- Em certas cerimónias etruscas o áugure ordenava o silêncio com um gesto e palavras rituais antes de delimitar o *templum*.

Ofertas centrais do rito:

Sacrificium Deorum (sine sanguine)

Trata-se do **sacrifício** propriamente dito, o ato central do rito, onde se invoca a divindade a quem é dedicada a festa. A **dupla oferta** é confirmada por múltiplas fontes (Catão *De Agri Cultura* em 134 e depois 141, e ainda em Ovídio *Fasti* V, 441-444), portanto podemos afirmar com segurança que em relação às divindades (ou espíritos, como no caso dos Lemures) destinatárias do rito as ofertas e as orações são sempre duplas, ou seja uma **primeira** oferta onde se invoca o *Numen* e se pedem bênçãos ou clemência, e a **segunda** oração onde se vai confirmar e aumentar o que foi dito. O esquema é simples, faz sentido do ponto de vista ritual romano e é como nos é documentado pelos próprios Antigos. No entanto, frequentemente, até as coisas mais simples são deturpadas. Na maior parte dos ritos reconstruídos esta parte central é dividida em *Precatio* e em *Oblatio*, onde a primeira é a invocação da divindade através de incenso, e a segunda foi elevada a oferta principal, mas na realidade é do simples vinho. Não é preciso ter Catão para entender a insensatez desta escolha: por que acender o incenso como primeira oferta, se o incenso para purificar e atrair a atenção das divindades já foi aceso com Jano? Queremos tirar a Jano a sua função de **abrir** o rito? As fontes descrevem a primeira oferta como a mais substancial e rica (Catão nomeia o *strue*, uma

focaccia em camadas, e o *ferctum*, um pão recheado); por que eliminar estes dons corpóreos para os substituir por incenso? Se estás a pedir bênção para a tua casa e a tua família, ou até saúde e prosperidade para a comunidade, penso que deverias ter o bom senso de oferecer algo um pouco mais importante. Oferecer primeiro o incenso e depois uma taça de vinho vai bem como purificação, não como oferta principal para quem estás a dedicar toda a cerimónia. Esta disposição não só não tem o apoio das fontes, mas falta-lhe também lógica. Aderir ao que está documentado mantendo a ordem com a focaccia (símbolo da terra) como primeira oferta, e adicionar vinho, leite, fruta ou farinha salgada (elementos nutritivos ou consagradores) como segunda oferta, segue uma **lógica natural**: dás o melhor da terra – ou a coisa mais rica que tens – depois consagras com um fluido.

O modo como, neste rito reconstruído, dividi o **Sacrificium** está conforme com as fontes, e também eu, por uma razão prática, dei um nome às duas fases: **Datio** e **Auctio**. Propus estes nomes porque de caráter mais arcaico e descrevem melhor o ato: na *Datio* oferece-se o **dom principal**, e "entregas" os teus pedidos à divindade, e com a *Auctio* (de *augeo*, que aumenta) **incrementas** (*mactatio*) e **consagras** a ação. Os nomes habitualmente propostos, *Precatio* e *Oblatio*, não só não descrevem o ato (a primeira parte não é uma simples oração, mas uma oferta, aliás, deveria ser a oferta mais importante) mas têm uma clara influência cristã (*Oblatio* é um termo latino tardio usado na liturgia eclesiástica), e fazem parte daqueles nominativos que frequentemente são adotados em ritos reconstruídos, mas que resultam **impróprios** e com influências que seria bom evitar. Pelo mesmo motivo ignorei outras fórmulas análogas, como "*ita est*", usado muito nas cerimónias reconstruídas mas que não encontra eco na ritualística romana, e é uma clara imitação da fórmula "ite missa est" com que se fecham as missas cristãs. Não serve, o *sigillum* já é o fecho. E queremos falar de "*ita vultis ita est*", que recorda o "*Deus vult*" gritado pelos cruzados? Diria portanto para evitar estas interpretações condicionadas e aderir às fontes **documentadas** para a base, e onde falta o apoio das fontes adotar aquelas analogias interculturais que apresentam um elevado nível de **compatibilidade** com a espiritualidade e a ritualística

romana, onde o que é adicionado encontra contudo um eco documentado (como feito com os panos para delimitar áreas sagradas, sinos e sons apotropaicos ou com as ações coletivas), cada integração deve ter uma **coerência** com o contexto religioso e cultural etrusco-romano.

Bater as mãos (3 ou 9 vezes)

Fontes romanas:

- No rito dos *Lemuria*, o *paterfamilias* realiza gestos repetidos em número fixo (nove vezes lança favas negras, nove vezes pronuncia a fórmula, Ovídio *Fasti* V, 441-492).
- O três e os seus múltiplos (9, 27) são frequentes no simbolismo romano e pagão: número perfeito, ligado à completeza ritual.
- O bater as mãos em si não está atestado como fórmula ritual romana, mas o gesto de "bater" (mãos ou instrumentos) para marcar uma passagem é conhecido em contextos cénicos e militares.

Função simbólica reconstruída: escandir a passagem da parte central do rito para o fecho, unindo oficiantes e astantes num único ato coral.

Fórmula "*Bona fortuna sit!*"

- **Ausência nas fontes litúrgicas**: não encontramos nos textos romanos uma fórmula coral idêntica, mas encontramos augúrios públicos e privados com construções análogas (*bene vertat*, *feliciter sit*, etc.).

- **Coerência com o espírito romano**: os auspícios, as congratulações e as bênçãos coletivas eram comuns nas festas, nos casamentos, nos triunfos. A fórmula insere-se nesta tradição, adaptada em forma simples e direta.

Analogias interculturais

Muitas religiões e tradições rituais incluem **gestos e sons coletivos** para:

1. **Selar um momento** (passagem de fase).
2. **Canalizar energia comum para o fim do rito**.
3. **Unir grupo e oficiantes numa única ação coral**.

Exemplos:

- **Xintoísmo**: nas cerimónias ao santuário batem-se as mãos duas vezes (*kashiwade*) para saudar os *Kami* e atrair a sua atenção, seguidas de uma reverência final.
- **Budismo tibetano**: batida de mãos nos debates monásticos e em algumas práticas tântricas para "selar" a recitação de mantra.
- **Rituais africanos e americanos**: batidas de mãos e golpes de pé rítmicos para "enraizar" a comunidade e invocar proteção.
- **Grécia antiga**: em certas cerimónias mistéricas e dionisíacas, o público batia mãos ou instrumentos para marcar a transição e participar ativamente.

Nota:

> Esta fase, embora não atestada na ritualidade romana sobrevivente, é reconstruída com base em analogias interculturais e na atitude comunitária romana. O número de batidas e a fórmula coletiva são coerentes com o simbolismo e a praxe dos auspícios romanos, permanecendo uma proposta de reconstrução.

Piaculum – oferta reparatória

Definição:

Na religião romana, o *piaculum* era uma oferta sacrificial feita **para aplacar** uma divindade quando se considerava que o rito poderia ter infringido alguma norma sacra (*ius divinum*) ou sido executado de maneira imperfeita. Não é um sacrifício "de devoção" mas de **expiação ou desculpa**: a fórmula não é *do ut des* ("dou para que dês") mas sim *si quid tibi contra ritum factum est, hoc piaculum si*t ("se algo foi feito contra o rito, que esta seja a reparação").

Fontes:

- Cícero, *De Natura Deorum* II, 8-9: conta desgraças e punições em caso de culpa ritual ou negligência perante as divindades e os presságios.
- Catão, *De Agri Cultura* 141: descreve em detalhe fórmulas expiatórias em caso de eventuais erros ou ofertas não agradadas.
- Macróbio, *Saturnalia* III, 10.7: especifica que o *piaculum* podia ser previsto **antes** de um rito extraordinário, ou **após** um erro constatado.

Colocação no rito reconstruído:

1. **Antes** do *sigillum*, de modo a chegar ao fim sem a sombra do erro, pois o fecho ritual que – precisamente – sela o rito é o ato que confirma a *Pax Deorum*.
2. Se se constata um erro, efetua-se imediatamente o *piaculum* no braseiro ainda aceso, sem retomar todo o rito.
3. Só após o piaculum se passa às ofertas individuais e à parte festiva.
4. Se o rito foi executado corretamente o *piaculum* pode ser teoricamente omitido, mas podem sempre haver erros não notados, acentos perdidos ou ruídos externos escapados, portanto é boa coisa oferecer sempre um *piaculum* para expiar "eventuais distrações".

Execução:

- Oferece-se incenso puro ou uma pequena libação de vinho/leite/mel, acompanhada de fórmula reparatória, ex.
  Si quid in hoc ritu contra ritum factum est, hoc piaculum esto.

- Gesto sóbrio, sem música ou aplausos, para marcar o caráter penitencial.

Análogos em outras culturas:

- **Veda** (Índia antiga): nos sacrifícios *śrauta*, cada erro de pronúncia ou de gesto requeria uma oferta reparatória (*prāyaścitta*), sob pena de invalidade do rito.
- **Xintoísmo** (Japão): se um *norito* é recitado mal, pode-se fazer uma oferta adicional para “purificar o erro” (*osonae* de reparação).
- **Religião tradicional chinesa**: no culto aos antepassados, se um passo é invertido ou esquecido, adiciona-se uma pequena oferta suplementar acompanhada de uma vénia de desculpas.
- **Religiões mediterrâneas pré-romanas** (etruscos, gregos): previstos sacrifícios expiatórios se um rito era perturbado por maus presságios ou incidentes.

Fase conclusiva

1. Verificação da correta execução

Roma antiga:

- O conceito de *piaculum* (ato reparatório) previa que erros formais ou de pronúncia pudessem comprometer a eficácia do rito e obrigar a repeti-lo do início.
- Fontes: Catão, *De Agr*. 141. Lívio, Virgílio e Horácio citam *piacula* em caso de profanações.
- A correta pronuntiatio e a gestualidade precisa eram consideradas essenciais: não era questão de "simbolismo" mas de eficácia concreta do ato sagrado.

Analogias:

- **Ritos védicos**: o erro na recitação dos mantra compromete o sacrifício (*yajña*) e requer uma repetição. A *śruti* deve ser pronunciada exatamente como transmitida.
- **Xintoísmo**: o *norito* deve ser recitado em forma correta, sob pena de perda de eficácia; eventuais erros requerem correção imediata.
- **Antigo Egito**: os textos rituais (*peret em heru*, "saída à voz") deviam ser pronunciados perfeitamente, frequentemente com o apoio de leitores especializados.

Nota: antes do *sigillum*, o oficiante (e assistentes) verifica mentalmente a correção de cada gesto e palavra, pois erros rituais podem requerer uma reformulação ou a repetição de todo o rito.

2. Ofertas individuais no braseiro ainda aceso

Proposta reconstrutiva:

- Cada astante, individualmente, pode depositar incenso, ervas aromáticas ou pequenas ofertas secas no braseiro ainda fumegante.
- Este gesto individual permite a cada um "selar" o próprio vínculo pessoal com a divindade, mantendo a atmosfera sagrada.

Analogias:

- **Xintoísmo**: ao término da cerimónia, os fiéis podem oferecer ramos de *sakaki* ou lançar moedas e orações no *saisen-bako*, aproximando-se do altar.
- **Budismo**: acendimento individual de bastões de incenso após a cerimónia formal.
- **Culto greco-romano doméstico**: ofertas adicionais (*libamina*) após o sacrifício principal, especialmente incenso e vinho.
- **Judaísmo antigo**: ofertas de especiarias e incenso no Templo em momentos não centrais do sacrifício.

3. Passagem ao momento festivo

Roma antiga:

- A festa religiosa (*feriae*) culminava frequentemente num banquete coletivo (*epulum*, *convivium*), onde a comida sacrificada ou preparada para a ocasião era partilhada.
- O ato de comer juntos consolidava os laços sociais e "concluía" a fase sagrada transformando-a em comunidade concreta.

Analogias:

- **Gregos**: banquete público após sacrifícios (*theoxenia* e *syssitia* espartanos).
- **Ritos védicos**: consumo coletivo das ofertas de leite, manteiga e cereais cozidos no fogo sagrado.
- **Xintoísmo**: distribuição de *naorai* (comida abençoada) após a cerimónia.
- **Cristianismo antigo**: *agapi* fraternas como banquetes comunitários após a liturgia.
- **Indígenas americanos**: danças e refeições comunitárias após a parte sagrada da *powwow*.

Nota: a passagem ao momento convivial ocorre só após o fecho efetivo do rito e a eventual oferta pessoal dos astantes. Esta passagem é também sacralizada pela partilha, coerente com a tradição romana e com análogos encontráveis em muitas outras culturas.

Sumário das analogias interculturais:

Tradição védica (Índia antiga)

- Nos sacrifícios védicos (*yajña*), antes de invocar a divindade principal realizam-se ofertas aos **espíritos guardiões das direções** (*dikpala*) e aos **antepassados** (*pitṛs*), assim como a **Agni** (o fogo sagrado) que "abre" a passagem para os Deuses.
- A ideia é que se honrem as presenças locais e cósmicas que garantem a ordem (*Ṛta*), muito semelhante ao conceito de *Pax Deorum*.

Xintoísmo (Japão)

- Num rito xintoísta, antes de se dirigir à divindade principal (*Kami*) do santuário, o sacerdote purifica-se (*harae*) e realiza uma pequena saudação ao **Kami do lugar** (*Ujigami*) ou a outros espíritos guardiões locais.
- Isto assegura que o santuário e o espaço ritual estejam "abertos" e propícios.

T**radição chinesa (Confucionismo/Taoismo/Religião popular)**

- Nos ritos tradicionais oferecem-se incenso e prostrações aos **Shen** locais, frequentemente ao "deus da terra" (*Tudi Gong*), antes de qualquer oração importante.
- Este passo é obrigatório em cerimónias familiares ou sazonais, porque o deus do lugar é considerado mediador com o resto do panteão.

Grécia antiga

- Antes de sacrifícios ou banquetes sagrados, era comum oferecer libações aos **heróis locais** e ao **agathos daimon** ("bom espírito" da casa ou do lugar) antes de se dirigir à divindade principal.
- Esta lógica é muito próxima aos Lares romanos.

Em síntese: quase em todo o lado a passagem lógica é

1. **Purificação** (lustrações, sons apotropaicos, ofertas preliminares)
2. **Abrir o acesso** (frequentemente com uma divindade "portal", como Jano ou Agni)
3. **Honrar os custódios do lugar** (Lares, Antepassados, *Genius loci*, Tudi Gong, *Ujigami*, etc)
4. **Invocar a divindade principal** (pedidos de bênçãos, oferta dos dons mais ricos)
5. **Conclusão e verificação** (*sigillum ritus*, *piaculum*)
6. **Eventos conviviais** (música, danças, banquete)

Carmina: as orações cantadas

Os *Carmina* eram uma forma antiga de cantos ou hinos, frequentemente com conotações sacras ou rituais, tipicamente compostos num latim arcaico e podiam ser recitados em contextos formais como ritos religiosos ou em ocasiões mais conviviais, como os banquetes (os chamados *Carmina Convivalia*). Autores antigos como Cícero, Varrão e Catão falam deles como exemplos de uma tradição oral primitiva, mas o que nos chegou é limitado: não existem textos completos sobrevividos diretamente, apenas fragmentos citados em obras posteriores ou inscrições. Estes fragmentos, embora limitados, mostram algumas características comuns em termos de **tom**, **rítmica** e **estrutura versal**, que refletem a sua função ritual e a tradição oral. A seguir, analiso os elementos partilhados, com base nas fontes disponíveis e nos estudos modernos:

1. Tom

O tom dos *Carmina* é geralmente:

- **Solene e sacral**: os *Carmina Sacra*, como o **Carmen Arvale** e os fragmentos dos **Carmina Saliaria**, têm um tom ritual e invocativo, destinado a estabelecer contacto com as divindades para propiciar proteção, fertilidade ou purificação. Por exemplo, no Carmen Arvale, frases como "*enos Lases iuvate*" (ajudai-nos, ó Lares) ou "*neve lu rue Marmar sins incurrere in pleores*" (não deixes que o mal atinja os campos) expressam um tom suplicante e formal, típico das orações romanas que buscam a *Pax Deorum*.
- **Arcaico e obscuro**: mesmo para os Romanos de épocas posteriores o linguagem dos *Carmina* já era arcaica e difícil de compreender, como nota Varrão no *De Lingua Latina* a propósito dos *Carmina Saliaria*. Este tom arcano confere uma aura de mistério e sacralidade, reforçada por termos obsoletos ou fórmulas rituais não mais em uso corrente.

- **Repetitivo e enfático**: a repetição é um traço comum, como o "*triumpe*" repetido cinco vezes no *Carmen Arvale*, que funciona como grito ritual, ou o uso de aliterações e assonâncias nos fragmentos *Salii* (ex. "*cozeulodorieso*"). Este tom enfático servia para reforçar o impacto mnemónico e ritual, típico da tradição oral.

2. Rítmica

A rítmica dos *Carmina* está estreitamente ligada ao seu contexto performativo (cantos acompanhados por danças ou gestos rituais) e ao metro arcaico usado:

- **Metro saturnino**: este é o metro predominante nos *Carmina Sacra*, considerado o verso poético mais antigo da literatura latina. É caracterizado por uma estrutura flexível, frequentemente baseada em dois cola (segmentos rítmicos) separados por uma cesura, com um ritmo acentual em vez de quantitativo (ao contrário da poesia clássica posterior, influenciada pelos Gregos).

  Exemplos:

  - No *Carmen Arvale*: "*enos Lases iuvate*" segue um ritmo que se presta à recitação cantada, com acentos fortes e pausas marcadas.
  - Nos *Carmina Saliaria*, fragmentos como "*divum deo supplicamus*" (citado por Varrão) mostram um ritmo semelhante, com uma cadência que favorece a memorização e a escansão ritual.
- **Adaptação à execução**: a rítmica era funcional ao contexto. Os *Salii*, por exemplo, executavam danças armadas (*tripudium*), e o ritmo dos Carmina devia sincronizar-se com os movimentos. O *Carmen Arvale*, recitado durante um rito agrário, tinha um ritmo repetitivo que provavelmente acompanhava gestos cerimoniais.
- **Aliteração e assonância**: ambos os *Carmina Sacra* mostram um

uso marcado de aliterações (ex. "*limen sali, sta berber*" nos *Carmina Saliaria*) e repetições fónicas, que criam um efeito rítmico e musical, essencial para a transmissão oral e o impacto ritual.

3. Estrutura dos versos

Os fragmentos sobreviventes mostram algumas características comuns nos versos:

- **Brevidade e modularidade**: os versos dos *Carmina Sacra* são breves e estruturados em unidades autónomas, frequentemente organizadas em pares ou grupos repetidos. Por exemplo, o *Carmen Arvale* é composto por seis linhas, com frases breves como "enos Lases iuvate" repetidas três vezes, seguidas de invocações a Marte e do grito "*triumpe*". Esta estrutura modular facilitava a memorização e a recitação coletiva.
- **Fórmulas rituais**: os versos contêm fórmulas fixas, típicas da religião romana, como invocações diretas a divindades (ex. "*Marmar*" para Marte no *Carmen Arvale* ou "*divum deo*" nos *Saliaria*). Estas fórmulas são sintéticas e usam um linguagem arcaico, com formas verbais e lexicais não comuns no latim clássico (ex. "*enos*" para "*nos*").
- **Paralelismo e repetição**: a estrutura dos versos é frequentemente paralela, com frases semelhantes ou idênticas repetidas para enfase ritual. Por exemplo, no *Carmen Arvale*, a tripla repetição de "*enos Lases iuvate*" cria um efeito litânico, comum também nos fragmentos *Salii* como "*cume tonas, Leucesie*" (citado por Festo), onde o paralelismo reforça o ritmo.
- **Uso do latim arcaico**: os versos estão num latim primitivo, com formas gramaticais arcaicas (ex. "*sins*" para "*sinas*") e vocábulos desaparecidos no latim clássico tým. Isto torna-os difíceis de interpretar sem o auxílio de glosas de autores como Varrão ou Festo.

Elementos comuns

Em síntese, os fragmentos dos *Carmina* partilham:

- Um **tom solene e ritual**, com ênfase em invocações divinas e proteção.
- Uma **rítmica baseada no metro saturnino**, com aliterações e assonâncias que suportam a execução oral e gestual.
- Uma **estrutura versal breve e repetitiva**, com fórmulas fixas e paralelismos que facilitam a memorização.

Embora não tenhamos textos integrais, mas apenas fragmentos e citações, características comuns e elementos recorrentes ajudam-nos a identificar uma estrutura padrão com a qual poder reconstruir um *Carmen*, conscientes de que se trata de uma versão proposta não original, mas fundada na recuperação daqueles elementos enraizados na tradição romana. O trabalho seguinte será criar algo de **moderno** sem inventar, onde o novo é uma exigência imposta pela falta de fontes completas, mas sempre no respeito do que foi **transmitido**. O maior problema vem do uso do latim arcaico, do qual temos um conhecimento parcial; poderia porém usar-se o latim clássico, que nos permite construir frases de sentido completo, substituindo os nomes das divindades por formas arcaicas ou etruscas (exemplo *Tinia* em vez de *Iuppiter*), para conferir-lhe aquela aura primigénia típica dos *Carmina*.

Exemplo de reconstrução

Aqui a proposta de um *Carmen Sacrale* dedicado à Tríade etrusco-romana. Usei:

- **Latim clássico** para a gramática e as frases principais, tornando-o compreensível (ex. imperativos e estruturas simples).
- **Nomes etruscos/arcaicos**: *Tinia* no lugar de Júpiter, *Uni* em vez de Juno e *Menrva* para Minerva, de modo a ligá-lo a uma única tradição ancestral.
- **Estrutura tradicional**: metro saturnino aproximado (versos

divididos em dois cola com cesura "|", ritmo acentual), repetições triplas para enfase ritual, aliterações (sons em "t", "m", "s") e paralelismos.

- **Tom**: solene e invocativo, semelhante às orações romanas transmitidas (ex. nos *Fasti* de Ovídio).

Carmen ad Triadem

Enos Tinia iuvato, | cailum regens fortis

Uni mater magna, | nostram familiam serva

Menrva virgo sapiens, | armis enos protege

Neve fulmen sins, | in populum enos currat

Tinia pater et Uni, | fruges conferte terris

Tinia rex et Menrva, | concordiam fovete nostris

Uni sancta et Menrva, | vim femineam donate

Triadem sakram iuvate, | Pactum Deorum servate

Omnes simul laudate, | Divos sakros invocate

Tinia Uni Menrva | enos, enos, iuvate

Triumpe, triumpe, triumpe

Tradução em português:

Ajuda-nos, ó Tinia, | regente forte do céu

Uni, grande mãe, | protege a nossa família

Menrva, virgem sábia, | protege-nos com as armas

Não deixes que o raio | atinja o nosso povo

Tinia pai e Uni, | dai messes à terra

Tinia rei e Menrva, | favorecei concórdia aos nossos

Uni santa e Menrva, | dai a potência feminina

Tríade sacra ajudai-nos, | preservai o Pacto com os Deuses

Todos juntos louvai, | invocai os Deuses sacros

Tinia Uni Menrva, | a nós, a nós, ajudai-nos

Triunfo triunfo triunfo (*sigillum* com valor apotropaico, não militar)

O texto foi otimizado para ser cantado e acompanhado por percussões, os versos não só mantêm a estrutura como transmitida pelas fontes mas as aliterações (repetição das mesmas letras) e a uniformidade das sílabas (as linhas iniciais 1-3 têm 6+5, 6+6, 6+5 sílabas, criando uma cadência regular que aumenta 7+6 para o *triumpe*) que torna tudo mais rítmico e musical.

Como cantar os Carmina

Os fragmentos sobreviventes, como o *Carmen Arvale* e *Saliaria*, eram executados por colégios sacerdotais durante cerimónias religiosas, onde eram acompanhados por danças ou movimentos rituais. Por exemplo, os *Salii* executavam o tripudium, uma dança armada com escudos sagrados (*ancilia*), enquanto recitavam os seus Carmina em honra de Marte. Embora não tenhamos nenhum fragmento dos *Carmina Convivalia*, Cícero (*Brutus* 75) e Catão (*Origines*, fr. 118) descrevem estes cantos como executados durante banquetes, frequentemente acompanhados por

flautas (*tibiae*), sugerindo uma dimensão musical. A analogia com os cantos simposíacos gregos, que eram cantados com acompanhamento de lira, reforça a ideia de uma recitação melódica. Portanto, sabemos com certeza que os *Carmina*, tanto os sacrais públicos como os privados e conviviais, eram cantados e, no caso, acompanhados pela música. Conhecemos, através de citações, obras de arte e achados, alguns instrumentos musicais usados na época, mas a falta de partituras torna impossível reconstruir uma melodia completa. Poder-se-ia recorrer à hipótese e à arqueologia experimental, mas o rito necessita de certezas. Portanto, é preciso encontrar outro caminho, estudando exemplos ainda acessíveis: o canto na oração está presente também no Islão e na liturgia das várias igrejas cristãs (ex. cantos gregorianos) mas a sua origem deve ser remontada à leitura cantada dos salmos no culto hebraico, por isso ignorei-os deliberadamente para me concentrar em analogias com outras religiões politeístas e animistas pelo mundo:

1. Analogia com as orações japonesas cantadas

A analogia com as tradições japonesas é iluminadora, pois muitas culturas antigas usam o canto para amplificar o poder espiritual das orações. No xintoísmo japonês, as orações (*norito*) são frequentemente cantadas ou recitadas com uma entoação melódica durante os ritos, como aqueles nos santuários dedicados a divindades (*Kami*) como *Amaterasu* ou *Susanoo*. Os norito têm características semelhantes aos *Carmina*:

- **Repetições e ritmo**: os norito usam fórmulas repetitivas e ritmos cadenciados para invocar os *Kami*, criando um efeito hipnótico e sacral, semelhante às repetições romanas (ex. "*triumpe*" ou "*enos ... iuvate*").
- **Acompanhamento musical**: frequentemente acompanhados por instrumentos como tambores (*taiko*) ou flautas (*fue*), os norito são cantados por sacerdotes (*kannushi*) num tom solene, que eleva a oração a um ato performativo. Isto recorda as descrições dos *Carmina Convivalia* com flautas ou os ritos dos *Salii* com danças.
- **Contexto ritual**: como os *Carmina*, os *norito* fazem parte de

cerimónias estruturadas, com movimentos e gestos codificados, para propiciar proteção, fertilidade ou harmonia divina, paralelo à *Pax Deorum* romana.

2. Hinos Védicos no Hinduísmo

Na antiga tradição védica indiana os hinos do *Rigveda* – um corpus de mais de 1.000 composições métricas – eram cantados durante ritos sacrificiais (*yajna*) para invocar divindades como *Indra* (Deus do trovão), *Agni* (fogo) ou *Varuna* (águas cósmicas). Estes hinos, conhecidos como sukta, incorporavam metro rítmico (como o *gayatri*), repetições e aliterações, semelhantes ao saturnino dos *Carmina*, e eram executados por sacerdotes (*hotr*) com entoações melódicas precisas, frequentemente acompanhadas por instrumentos como a *veena* (instrumento de cordas semelhante ao lituo). O canto servia para propiciar forças naturais (ex. rios e montanhas como espíritos vivos) e para manter a ordem cósmica (*Rta*). Hoje, em ritos hinduístas sobreviventes, como o *puja*, os hinos ainda são cantados, mas em formas mais ritualizadas. Este paralelo com os *Carmina* é evidente na função oral e mnemónica: ambos eram transmitidos verbalmente por séculos antes de serem escritos, enfatizando o impacto acústico para se conectar ao divino.

3. Cantos xamânicos nas tradições indígenas africanas

Nas religiões tradicionais *Yoruba* (África ocidental, ex. Nigéria e Benim), os *oriki* – hinos de louvor cantados – invocam *orisha* (divindades/espíritos) como *Ogun* (guerra) ou *Yemoja* (mãe das águas). Estes cantos, com ritmo percussivo e repetições, são executados durante ritos como o festival de *Osun-Osogbo*, acompanhados por tambores (*bata*) e danças, para propiciar espíritos de rios, árvores e antepassados. Semelhantes aos *Carmina* servem para manter a harmonia cósmica (*Ase*) e são transmitidos oralmente. Confronto: ambos incorporam o canto e a dança como meio para alterar a realidade (ex. cura ou fertilidade). Outras tradições africanas, como as *Bantu*, usam cantos semelhantes em ritos ancestrais.

4. Cantos rituais nas tradições nativas americanas

Entre os *Navajo* (*Diné bizaad*) no sudoeste dos EUA, os cantos cerimoniais como os da *Blessingway* ou *Night Chant* são cantados durante ritos xamânicos para invocar espíritos e forças naturais. Estes cantos, com estruturas métricas e repetições (ex. quartetos rítmicos), duram horas ou dias, acompanhados por chocalhos e areia pintada, para cura ou proteção. Paralelo aos *Carmina*: ambos são performativos, com ênfase em ritmo oral para invocar divindades/espíritos, e integram dança. Nos Incas pré-colombianos (politeísmo andino), canções para *Pachamama* (Mãe Terra) eram cantadas durante ofertas de *chicha* (cerveja de milho), com temas de fertilidade semelhantes aos *Carmina Arvali*.

Estas culturas, embora distantes, convergem em elementos chave que vão além de uma simples recitação poética, apontando para uma execução vocal ritmada e frequentemente melódica:

- **Natureza cantada ou entoada**: quase todos os exemplos implicam um "canto", não necessariamente complexo como uma ária operística, mas uma entoação rítmica com variações tonais para ênfase. Por exemplo, os *norito* são entoados ou cantados com um fluxo rítmico solene, frequentemente em contextos xamânicos (*kagura*), para purificar e invocar os *Kami* (espíritos divinos), com um tom que sobe e desce para criar um efeito hipnótico. Semelhantemente, os hinos védicos (*sukta* do *Rigveda*) são cantados com melodias específicas (*samaveda*), usando escalas modais e entoações precisas para propiciar divindades como *Indra*, com analogias musicais a hinos antigos como os ugaríticos, sugerindo uma "cultura musical global" partilhada que poderia ligar-se aos *Carmina* romanos. Nos exemplos tribais, como os cantos *Navajo* ou *Yoruba*, o canto é xamânico, com tons monótonos ou crescentes para alterar a consciência e conectar-se a espíritos naturais. Isto sugere que os *Carmina* não fossem

apenas declamados mas entoados com um ritmo cantável, como indicado para os *Carmina Saliaria*, que eram cantados durante danças rituais.

- **Repetições e ritmo litânico**: um traço universal é o uso de repetições para ênfase mnemónica e mágica. Nos *norito*, frases como " ひふみ (hi-fu-mi)" são repetidas para purificação; nos védicos, estrofes reiteram-se para invocar ordem cósmica; nos *bon* tibetanos, cantos com eco para pacificação de espíritos. Isto reforça a ideia de que repetições como o nosso "*triumpe triumpe triumpe*" fossem gritos corais, escandidos com ênfase crescente, semelhantes a um mantra xamânico.
- **Acompanhamento musical e gestual**: frequentemente integrados com instrumentos e movimentos. Nos *norito*, tambores ou flautas acompanham gestos codificados; entre os *Yoruba* africanos e os *Navajo* americanos tambores com danças; para os Romanos flautas ou liras eram comuns nos ritos, influenciados pelos Etruscos, com danças como o *tripudium* dos *Salii*. Isto sugere que o canto não era isolado, mas multissensorial, para "contactar os Deuses".
- **Execução coletiva e xamânica**: muitos são executados por sacerdotes ou coros, com um líder que guia e um grupo que responde. Nos *norito*, um *kannushi* entoa com respostas coletivas; nos védicos, *hotr* com assistentes; nos *Navajo*, xamãs com cantos prolongados. Isto evoca os colégios romanos (*Salii*, *Arvali*) que cantavam em procissões, com um aspeto "xamânico" para alterar o estado de consciência e propiciar espíritos e divindades.
- **Tom e melodia**: frequentemente monótono ou modal, com escalas simples (ex. pentatónicas nos védicos ou Etruscos), para sacralidade e facilidade oral. Não "canções" mas entoações que crescem em intensidade.

Estes modelos fornecem-nos uma guia prática para "cantar" um *Carmen* romano reconstruído, adaptando-o ao nosso contexto. Não temos melodias originais, mas reconstruções modernas sugerem uma abordagem simples e ritual. Aqui uma proposta baseada nas analogias:

- **Estilo vocal**: monótono ou ligeiramente modulado, semelhante aos norito ou aos védicos, começando baixo para invocações individuais (ex. "*Enos Tinia iuvato*"), subindo para pares (ex. "*Tinia pater et Uni*"), culminando com "*triumpe*" como grito coral, repetido três vezes para ênfase mágica, que poderia ser acompanhado por batidas de mãos ou pisando no chão (como nas danças africanas e americanas, semelhantes às dos *Salii*). Usar pausas após cada cesura ("|") para ritmo, como nos *sukta* védicos.
- **Acompanhamento**: adicionar uma flauta dupla (*aulos* etrusco) e percussões (tambores, chocalhos) caso contrário, como antes, acompanhando com batidas de mãos ou no peito, ou batendo os pés no chão. Não que uma coisa deva excluir a outra.
- **Execução coletiva**: como nos *Salii* ou *norito*, um sacerdote guia, um coro responde às pares divinos; no nosso Carmen proposto o oficiante poderia recitar as primeiras 4 estrofes, o coro responder com as estrofes de 5 a 8 (aquelas dos grupos), o oficiante retomar sozinho a estrofe 9, com tom evocativo "*Omnes simul laudate,* | *divos sakros invocate*" e finalmente todos juntos concluir com o *tripudium*. Seria igualmente válido que o sacerdote recitasse a primeira cola de cada verso e o coro a segunda. O importante é a coerência com os elementos descritos.

Em síntese, estes exemplos sugerem que o *Carmen* deve ser "cantado" como um hino ritual entoado, rítmico e multissensorial, que recorda uma sacralidade arcaica e universal aqui expressa pela tradição etrusco-romana. A escolha do contexto onde executar o *Carmen* depende do propósito ritual que se quer evocar: como ato de devoção, individual ou de grupo, diante de um altar, num bosque ou lugar sagrado; durante uma procissão, precisamente como faziam os *Salii*, que marchavam pela cidade

entoando os seus cantos (repetindo, eventualmente, cada verso três vezes, como no *Carmen Arvale*); no meio de um rito, como invocação e oferta verbal à divindade principal, antes da *datio*. No caso do *Carmen* acima proposto, dedicado à Tríade Capitolina, o ideal seria durante o *Epulum Iovis* nas Idas de Setembro, mas se se segue o mesmo esquema podem-se dedicar *Carmina* a cada divindade, tendo assim o canto certo para cada ocasião.

A seguir proponho um breve hino genérico, de apenas três versos de 11 sílabas (mais o *triumpe* como *sigillum*), para poder usar para cada divindade e contexto, cuidando de mudar a pessoa se feminina.

Enos [Nomen dei] iuvato, | summe sakre potens

Neve luem permitte, | pater enos protege

Te simul laudamus, | deum sakrum vocamus (ou "numen sakrum invoco" como forma individual)

Triumpe, triumpe, triumpe

Ajuda-nos, ó [divindade], | supremo, sagrado, potente

Não permitas a ruína, | ó pai, protege-nos

Juntos te louvamos, | chamamos o Deus sagrado

Triunfo, triunfo, triunfo

Quanto às orações básicas, aquelas recitadas durante as invocações e as oferendas, nenhuma fonte antiga nos diz como devem ser executadas, salvo respeitando a precisão da pronúncia; no entanto, a sua estrutura (aliterações, repetições e paralelismos) mais o facto de frequentemente estar presente um acompanhamento instrumental, não as torna demasiado diferentes dos *Carmina* que acabámos de aprofundar, e tudo isto leva a pensar que mesmo as orações "normais" eram, se não propriamente cantadas, pelo menos recitadas seguindo uma rítmica. Isto liga-se a uma tradição universal onde a oração é sempre cantada ou ritmada: desde os cantos dos povos tribais, aos hinos védicos e chineses, passando pelos *norito* japoneses e chegando aos melismas cristãos e muçulmanos, uma oração, qualquer oração, nunca é executada como se se lesse um livro de texto. Duvido que Roma fosse uma exceção. Portanto, embora não tenhamos confirmações de fontes antigas, mas baseando-me na própria estrutura das fórmulas, sugiro estender o discurso dos *Carmina* também às orações básicas.

Não importa que estilo se decida adotar, o elemento que une esta tradição universal é o ritmo e a vibração, transformando o corpo numa caixa de ressonância. Do ponto de vista da antropologia das religiões, o som precede as palavras, e a voz ritmada produz efeitos fisiológicos mensuráveis: sincroniza a respiração, modifica o estado de consciência, facilita a memorização das fórmulas. As vibrações causam efeitos reais na mente, no corpo e no grupo, e estou convencido de que é precisamente o som a chave para compreender a essência de uma espiritualidade universal e enraizada na memória humana, uma língua comum que remonta a antes das palavras.

O Calendário e a organização do tempo

O calendário que usamos hoje no Ocidente (juliano e gregoriano) é praticamente o mesmo que o da Roma antiga, do qual deriva diretamente. Trata-se de um calendário solar, ou seja, baseado nas estações e no movimento do Sol, cuja instituição remonta a Júlio César, mas em princípio era muito diferente: na Roma arcaica usava-se um calendário exclusivamente lunissolar-ritual, de apenas dez meses, tradicionalmente atribuído a Rômulo mas provavelmente de origem etrusca ou mesmo pré-etrusca. Ovídio (*Fasti* I, 27-44) explica que o número de meses refletia o tempo da gestação materna; os meses calculavam-se com base nas fases lunares:

- **Calendas** → Lua nova (primeira crescente), início do mês
- **Nonas** → Primeiro quarto, primeira "semana"
- **Idos** → Lua cheia, metade e culminância do mês

O ano começava em março e terminava em dezembro; entre estes dois meses havia um tempo suspenso, dedicado a ritos de purificação. O sucessor de Rômulo, Numa Pompílio, entre as suas numerosas reformas envolveu também o calendário, acrescentando outros dois meses, janeiro e fevereiro. Pelo menos na forma já era semelhante ao que conhecemos hoje, mas foi integrado um mês intercalado de modo a alinhar-se com o ano solar, encontrando um equilíbrio entre Lua e Sol. Os motivos da mudança foram práticos e religiosos: as festas romanas estavam ligadas a momentos precisos do ciclo agrícola, e muitas eram fixas em dias do mês; sem correção as festas deslizavam para as estações erradas, por isso era preciso harmonizar os meses lunares com as estações. Este foi o sistema que permaneceu em vigor durante cerca de 700 anos de história romana. Até que se garantiu a ordem. As coisas mudaram radicalmente nas

décadas turbulentas da Tarda República: guerras civis, corrupção e vazio de poder transformaram para sempre a sociedade e a cultura de Roma. Também a religião foi gravemente afetada; durante cerca de 80 anos não se elegeu nenhum Pontífice Máximo, deixando vacante a mais sagrada das instituições. César pôs fim ao caos, pelo menos aparentemente, impondo a sua nova ordem pessoal. Isto trouxe também uma nova reforma do calendário, que tinha motivações práticas (a quase secular falta de uma guia religiosa desequilibrou o calendário clássico, que necessitava de cálculos anuais) mas sobretudo políticas: excluir os pontífices do controlo do tempo e, portanto, da vida sócio-religiosa (César, o *Divus*, devia ser a única autoridade sagrada), centralização do poder e culto à pessoa (o mês de *Quintilius* foi rebatizado *Iulius* em sua honra).

Em resumo, a reforma não ocorreu exatamente com as intenções mais puras. O novo calendário era inteiramente solar, o Ano Novo foi definitivamente transferido de março para janeiro. E é, salvo variações e deslizamentos seculares, o mesmo que ainda usamos hoje.

Terminado este breve resumo sobre a evolução do calendário, passemos a falar de como ele deve ser envolvido no Culto Romano reconstruído, e em que forma. Digo logo que continuar a seguir o calendário atual é absolutamente coerente com o que se fazia na Roma imperial, mas dado que este manual quer redescobrir as raízes mais profundas da espiritualidade etrusco-romana, não tem muito sentido recuperar a *Religio* quando ela já tinha entrado em crise e começado a sua metamorfose sincrética, que se revelou terreno fértil para a ascensão do Cristianismo; por isso sugiro adotar um calendário litúrgico anterior à reforma juliana. Precisamente o sistema lunissolar, com meses lunares e ano trópico.

Como calcular os meses: vimos antes que esta é a parte mais simples, e começa identificando os três dias principais ligados às fases lunares, ou seja Calendas, Nonas e Idos.

Calendas: início do mês, dia sagrado a Juno (Ovídio, *Fasti*, I, 55), coincidem com a **Lua nova**. É importante observar o **dia exato** em que se produz a lunação (os antigos iam a olho, começando a observar o céu depois do pôr do sol, mas nós dispomos de tecnologias mais precisas, como o tempo UTC): independentemente do horário em que começa a fase lunar, a festividade será anunciada para o **dia seguinte**. É Varrão (*De Lingua Latina* VI, 2) quem nos explica como funcionava o calendário lunissolar do seu tempo, confirmando a presença de um dia entre os dois meses em que se observa a lunação. Portanto o mês começava a partir da meia-noite posterior à observação, isto porque os ritos públicos se realizam sempre de manhã (exceto cerimónias particulares e, precisamente, ritos noturnos), considerando que para os Romanos o dia começa à meia-noite. Macróbio (*Saturnalia* I, 3.6) esclarece que os ritos diurnos se fazem a partir da *hora sexta noctis*, ou seja, de meia-noite ao meio-dia, porque este período seria de bom augúrio. O tempo ritual é o que sobe para o dia, não o que declina.

Nonas: aproximadamente 5-7 dias depois das Calendas (9 dias antes dos Idos, no número esconde-se a sua etimologia), não são sagradas a ninguém, a menos que o dia esteja atribuído a alguma divindade. Coincidem com o **primeiro quarto** de Lua.

Idos: aproximadamente 15 dias depois das Calendas, são sagradas a Júpiter, coincidem com a **Lua cheia** e marcam a metade do mês.

Nonas e Idos calculam-se exatamente como as Calendas, verificando o dia em que ocorre o evento astronómico e fixando a celebração a partir da meia-noite seguinte. Quando os Antigos compreenderam que a Lua é sim caprichosa, mas segue um ciclo médio de 29 dias + algumas horas variáveis (meses longos e meses curtos), começaram a padronizar o cálculo: depois do anúncio das Calendas declaravam-se também os Idos, aproximadamente 15 dias depois das Calendas (tinham compreendido que a Lua cheia se produz sempre 13/15 dias depois da Lua nova) e fixavam as Nonas contando aproximadamente 9 dias antes dos Idos (os Romanos contavam os dias do mês ao contrário, como se fosse uma

espera constante para o evento seguinte) segundo a extensão do mês: se os Idos eram o 13 as Nonas seriam o 5, se os Idos eram o 15 as Nonas o 7. Com o passar dos séculos os pontífices deixaram de olhar o céu, adotando este sistema que com o tempo se revelou caótico e impreciso; paradoxalmente, a padronização, que devia servir para dar ordem e comodidade, levou à crise do calendário lunissolar, situação que se agravou ainda mais pela instrumentalização política do mês intercalado, que já não servia para realinhar-se com o ano solar, mas para alongar ou encurtar as magistraturas de amigos ou inimigos. O desprendimento da **realidade astronómica** foi um grave erro, tanto no plano religioso como na organização do tempo; ao contrário, um calendário lunar "puro" (baseado na observação direta da Lua), corrige-se sozinho cada mês: se a lunação ainda não apareceu, o mês não começa. É também por isso que considero Numa Pompílio não uma fase da história religiosa romana, mas o **ponto ao qual voltar**: as reformas de Numa, começando pelo calendário, já eram perfeitas assim. De qualquer modo, as tecnologias de que dispomos hoje tornam o cálculo das fases lunares não só cómodo, mas também preciso, aprendendo já com antecedência todas as lunações do ano.

O dia que segue às Calendas, Nonas e Idos é declarado negro, **não é permitida nenhuma iniciativa** religiosa, civil ou militar (Ovídio *Fasti*, I, 57; Varrão *L.L.*, VI 4; Macróbio *Sat*. I, 15.22).

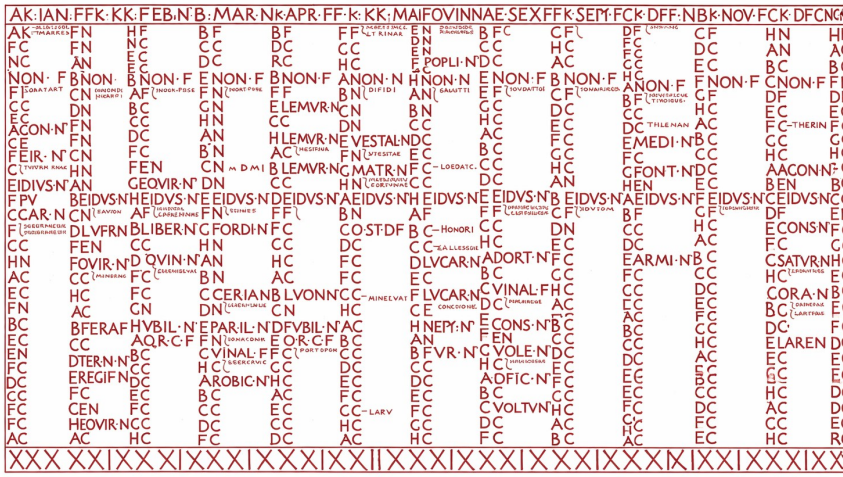
Regra ritual: **o rito não deve preceder a lunação**. Não pode existir um rito que antecipe o evento astronómico/divino. A celebração ocorre sempre no dia depois da lunação, isto porque o tempo ritual coincide com o início do *dies civilis* (a partir da meia-noite): **primeiro ocorre o sinal, depois age-se**.

Cálculo das festividades pre-Idos: dissemos que os Idos coincidem com o culminar do mês, esta primeira parte está escandida pelas fases lunares. Graças às fontes literárias (Varrão, Ovídio, Macróbio) e arqueológicas (*Fasti Antiates*, *Fasti Praenestini*) somos capazes de reconstruir um calendário romano completo. Atribuem-se as festividades calculando a sua distância, a inversa, desde Nonas e Idos: o nosso ponto de referência serão os *Fasti Antiates*, único exemplar de calendário pré-juliano sobrevivido, embora se tratasse já de um calendário padronizado, não mais baseado na observação direta das lunações; aqui podemos ver que, por exemplo, os *Agonalia Iani* estão 5 dias antes dos Idos de janeiro (no conto inclui-se também o dia de partida, como praxe romana), portanto colocaremos a festa de Jano cinco dias antes dos Idos lunares que calculámos. Nem sempre será possível reproduzir fielmente a disposição das festividades, pois a observação direta das lunações torna cada mês diferente, por isso deveríamos usar uma abordagem híbrida elástica:

> Dar **prioridade** às Calendas, Nonas e Idos baseadas na real fase lunar (desde a meia-noite posterior ao evento); posicionamento regressivo para as **festas fixas**, contando a inversa desde Nonas/Idos (como fizemos com os *Agonalia*); flexibilidade para *festas móveis*, por exemplo os *Compitalia* (celebrados os primeiros de janeiro) eram *feriae conceptivae*, por isso podem ser deslocados para dias mais cómodos; se uma festa **não entra**, tratá-la como *conceptiva* ou incorporá-la a outras festividades, sobretudo se forem menores ou se tiverem temas semelhantes.

Esta abordagem torna o calendário **vivo e prático**, evitando rigidezes que causariam incongruências, e é coerente com o sistema numano baseado na observação direta e na adaptação flexível às circunstâncias (*Sat*. I, 15.9).

Cálculo das festividades pós-Idos: no calendário pré-juliano estas eram frequentemente feriae conceptivae (decididas pelos pontífices no momento, em função das estações e das necessidades sociais/agrícolas). A segunda parte do mês lunar dura menos do que o mês solar, por isso torna-se complexo calcular com precisão as festividades, sobretudo se se usa como referência um calendário padronizado. Na nossa reconstrução tratá-las-emos todas como **festas móveis**, atribuindo-as a dias cómodos (preferencialmente fins de semana e feriados) para facilitar os encontros comunitários, ou alinhando-as com eventos naturais (solstícios e equinócios), sem ter de seguir obrigatoriamente a ordem em que aparecem nos calendários de referência. Isto simula a **flexibilidade histórica**.



(Acima: reconstrução dos *Fasti Antiates Maiores*; século I a.E.V.)

Equilíbrio entre mês lunar e ano solar: os meses lunares acumulam desfasamento com o ano solar, cerca de 11 dias por ano, fazendo com que os meses deslizem em relação às estações. No calendário pré-juliano, os pontífices inseriam um mês intercalado (*Mercedonius*) a cada 2-3 anos depois de fevereiro, para realinhar-se com equinócios e solstícios. Nós não estamos obrigados a inseri-lo a cada 2-3 anos, mas podendo verificar com maior precisão datas e fases, podemos decidir no momento de inserir um *Mercedonius* (sempre depois de fevereiro) para reequilibrar-nos com as estações. O intercalado é um mês inteiro que começa com a Lua nova posterior a fevereiro, calcula-se como um mês lunar normal; não tem festividades salvo Calendas (Juno) e Idos (Júpiter), mas na época romuleia este período suspenso era caracterizado por ritos purificadores, que foram transferidos para fevereiro após a reforma de Numa, mas seria coerente com o modo romano fazer ritos semelhantes também durante o mês intercalado, tratando o *Mercedonius* como um "fevereiro bis".

O Ano Novo Romano: o motivo que nos levou a adotar um sistema lunissolar é usá-lo como **calendário litúrgico**, em sintonia com aquela espiritualidade primigénia, anterior aos grandes mudanças religiosas e sociais da idade imperial. Mesmo com a reforma juliana março continuou a ser o Ano Novo sagrado, o início do ciclo agrícola e guerreiro. Portanto nós celebraremos o Ano Novo em março, exatamente como os Antigos. Não se tratava de um Ano Novo como o entendemos hoje, não era um só dia, mas todo o mês constituía um **único longo Ano Novo** escandido por festas, inaugurações e ritos de passagem, o que o torna muito mais semelhante ao Ano Novo chinês, com o culminar nos Idos, festa de Anna Perenna, personificação do ano que se renova.

Regras base para a pronúncia clássica ou restituída

Não é o lugar para uma lição de gramática, mas é devido esclarecer alguns pontos, se se quiser adotar uma pronúncia coerente com a época e a língua em que foram escritas as fórmulas que usámos para reconstruir os ritos. O latim moderno, que mais ou menos todos conhecemos, é o eclesiástico ou vulgar (canónico na Igreja Católica), que tem origem entre a Tarde Antiguidade e a Idade Média, portanto numa época em que o Culto Romano já havia cessado de existir, ou estava próximo do fim. A língua falada por César e Cícero era muito diferente, e o modo como eram pronunciadas certas palavras poderia tornar estranho ou até incompreensível a escuta de uma frase. Mas era assim que falavam eles. O latim clássico é reconstruído e restaurado, é teórico mas fundado em provas sólidas, a partir do facto de que algumas letras, gravadas em relevos de períodos arcaicos, eram escritas exatamente como pronunciadas. Em várias epístolas e inscrições gregas, César é transliterado **Καίσαρ** (Kaisar), confirmando a pronúncia da época. Aqui em baixo os aspectos mais importantes a ter em mente:

1. **C** é sempre dura, em qualquer caso pronuncia-se K (como “casa”)
2. **G** é sempre dura, em qualquer caso pronuncia-se GH (como “gato”, H serve para separar as sílabas)
3. **AE** e **OE**, os ditongos lêem-se distintos, ao contrário da versão eclesiástica onde a primeira vogal é muda, e em ambos os casos a E pronuncia-se I: AI (como “pai”) e OI (como “boina”)
4. **T** lê-se sempre invariada, seca, como a T de “teto”; só em época tardia, e daí ao latim vulgar, a T começou a ser pronunciada como TS (semelhante a Z) quando precede uma vogal palatal. Isto significa que no latim clássico e arcaico IMMOLATIO não era pronunciado IMMOLAZIO como no latim moderno, mas exatamente como escrito. Isto era comum com o etrusco, onde a T era sempre dental: *Nortia*, Deusa etrusca da fortuna, não era pronunciada como NorZia, mas NorTia, com a t seca.

Exemplo: Caesar → **KAISAR**; Coelum → **KOILUM**

Genius loci → **GHENIUS LOKI**; Magnus → **MAGHNUS**

Sacrificium → **SAKRIFIKIUM**; Nostrae → **NOSTRAI**

Accipe → **AK-KI-PE**; Illicet → **ILLIKET**

Gratia → **GRATIA**; Natio → **NATIO**; Ratio → **RATIO**

Porque é importante a pronúncia: as tradições que explorámos partilham com Roma a precisão das palavras, até um acento pronunciado mal pode invalidar o rito. Na Índia védica é preciso pronunciar os hinos com **entoação precisa** (*udatta*, *anudatta* e *svarita*), um só erro é considerado desastroso e pode atrair **ruína** em vez de bênção; no Egito faraónico, durante os ritos templários e funerários, era preciso recitar as fórmulas hieráticas de maneira **correta**, isto porque os Egípcios acreditavam no **poder performativo da palavra** (*Heka*), e se dita mal perdia a sua força mágica; nas funções taoistas os sacerdotes (*daoshi*) recitam fórmulas escritas em caracteres arcaicos, frequentemente incompreensíveis, mas onde a **entoação correta e a fidelidade à fórmula** é considerada determinante para a eficácia do ritual; e finalmente no Xintoísmo, onde os *norito* (textos litúrgicos ou encantamentos dirigidos aos *Kami*), têm valor sagrado não pelo significado literal mas pela **força fonética e tradicional das palavras**, e considera-se que uma só sílaba errada basta para interromper a comunicação com as divindades. Portanto porque é importante a pronúncia? A palavra não é um simples som mas tem poder mágico; em época arcaica, quando ainda não existiam documentos, os juramentos faziam-se verbalmente, sob a égide de Júpiter e do *Dius Fidius*, a palavra em si era tão potente que valia quanto um contrato, e é através da palavra – mais do que com as ofertas – que se estipula esse pacto entre homens e divindades. A liturgia romana segue as mesmas regras das tradições que vimos, e um **erro** de palavra ou de pronúncia (*vitium*) pode **comprometer o rito**. É para isso que serve o *piaculum*, mas às vezes pedir perdão pode não ser suficiente.

- **Plínio, Naturalis Historia XXVIII, 10-11**
  Evidencia que a **precisão** nas fórmulas é essencial para a sua **eficácia**, e que nenhuma palavra deve ser omitida ou dita de maneira **inoportuna**.
- **Lívio, Ad Urbe Condita (sobre o reino de Numa) I.9**

  Explica que Numa instituiu os pontífices para **prescrever e vigiar** ritos e **fórmulas imutáveis**.
- **Plutarco, Vida de Numa 9–12**
  Volta a descrever a tarefa do pontífice: dirigir os ritos públicos, **curar a ortodoxia** do privado e **impedir qualquer desvio** do uso estabelecido.
- **Catão, De Agri Cultura 141**

  A **estrutura rígida** das fórmulas sugere que a precisão ritual fosse **essencial**. Cada erro exigia ser **expiado** através de um *piaculum*.

Estas regras de pronúncia podem ajudar a recitar as fórmulas rituais da maneira mais "ortodoxa" possível, lendo devagar e escandindo cada letra. Mas se há uma coisa que quero permitir-me aconselhar é: **melhor não fazer, que fazer mal**. O rito não é uma brincadeira, a religião não é um hobby, os Deuses não são nossos companheiros de jogos. Agi sempre com responsabilidade e respeito.

BIBLIOGRAFIA

Principais obras clássicas

Catão, *De Agri Cultura*; pelas fórmulas rituais, prevalentemente de caráter agrícola e doméstico.

Cícero, *De Divinatione* e *De Natura Deorum*; noções sobre a disciplina etrusca (embora ferozmente crítico da arte augural). É Cícero que sublinha a importância do silêncio e confirma a regra de que o rito se abre com Jano e se fecha com Vesta.

Ovídio, *Fasti*; pelas festividades, calendário, celebrações do ano (obra incompleta, foram-nos transmitidos apenas os primeiros seis meses). Dele descobri a prática de sinalizar áreas sacras com panos e o uso de sons apotropaicos em contexto cerimonial.

Virgílio, *Eneida*; sobre os *piacula*, sobre as ofertas e a confirmação de consagrar árvores com tecidos e ex voto.

Plínio, *Naturalis Historia*; sobre a precisão ritual, sobre a importância do sal nas ofertas, sobre o respeito e a devoção pela natureza.

Lívio, *Ab Urbe Condita*; factos e eventos ligados à história da cidade e aos seus protagonistas, é ele que nos descreve o rito augural executado por Numa antes de aceitar a coroa.

Macróbio, *Saturnalia*; noções várias, útil para cobrir a parte do ano deixada em suspenso por Ovídio. Macróbio revela-nos que a regra do capite velato não vale para Saturno e divindades ctónicas.

Varrão, *De Lingua Latina*; através da língua e da origem das palavras fornece-nos uma quantidade preciosa de informações sobre ritos e festividades.

Plutarco, *Quaestiones Romanae*; manual de etiologia antropológica sobre os costumes romanos.

Autores modernos

Marco Baistrocchi, *Riti e Tradizioni di Roma Antica*; particularmente relevante o capítulo sobre o rito de fundação, foi útil para determinar o sentido de percurso para traçar o *sulcus*.

A contribuição das Inteligências Artificiais foi útil para confrontos interculturais e para a correção das fórmulas latinas, sempre no respeito pelas fontes rituais. Cada conteúdo deste manual funda-se em evidências literárias e arqueológicas diretamente verificadas. As IA forneceram perspetivas adicionais, reconhecendo a imprecisão ocasional das fontes propostas, devida a variações em traduções ou publicações, mas a base permanece solidamente ancorada na tradição documentada.